Bauer

Die Lehre
des
Athenagoras

Die Lehre des Athenagoras
von
Gottes Einheit und Dreieinigkeit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

eingereicht von

Karl Friedrich Bauer

Pfarramtskanditat und design. Missionar

aus **Neu-Ulm**

am 15. Oktober 1902.

BAMBERG

Linotype-Druck der Handels-Druckerei

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Heinze und Wundt.

Leipzig, den 13. November 1902.

Der Procancellar

(gez.) Dr. H. Birch-Hirschfeld.

Dem hochwürdigen Collegium

der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig

und

meinen lieben Eltern,

Herrn und Frau Kirchenrat Bauer in Neu-Ulm

in Dankbarkeit und Ehrerbietung

gewidmet.

In der neuesten, umfangreicheren Schrift über Athenagoras [1] gibt der Verfasser derselben als Resultat seiner auf fast [2] vollständiger Litteraturkenntnis beruhenden Untersuchungen über die Bittschrift des Athenagoras eine kurze Skizze dessen, was hinsichtlich seines Lebens und seiner Schriften als auf Grund dieser Nachforschungen ausgemacht gelten darf:

1. „Der [3] Philosoph Athenagoras, ein gelehrter Athener, lebte im Orient gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christo unter der Regierung des Markus Aurelius. Ursprünglich war er ein Vertreter der heidnischen Philosophie und kam in der Absicht, die Christen zu widerlegen, dazu, deren h. Schriften durchzuarbeiten. Jedoch infolge einer plötzlichen Erleuchtung nahm er die neue Religion an und entschloss sich sie zu lehren und zu verteidigen, nachdem er mit Lehrern der Katechetenschule in Alexandrien,[4] wo er sich einige Zeit aufgehalten hat, verkehrt hatte. Zu Beginn des Jahres 177 p. Ch. wütete aufs neue eine Christenverfolgung in den meisten Provinzen des römischen Reichs, wobei besonders die Christen im

---

[1] Ludovicus Arnould. De Apologia Athenagorae, Patris Graeci II° seculo florentis πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν inscripta. Parisiis 1898.

[2] Bei Arnoulds im übrigen genauer, sehr dankenswerter Litteraturangabe wären nachzutragen die Artikel Hefeles in der Tübinger Quartalschrift Bd. 19, S. 401—02, Bd. 40, S. 142—48; ebenso: Athenagoras, nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologien des h. Justin zu einander, Programm des Gymnasiums St. Stephan, Augsburg 1895 von P. Anselm Eberhard.

[3] Arnould, S. 29 f.

[4] Eberhard S. 26 f nimmt einen längeren Aufenthalt in Rom an, während dessen die πρεσβεία geschrieben sein soll; doch lässt sich darüber keine bindende Gewissheit erlangen. Vgl. Arnould p. 16.

Orient durch grausame Angebereien schmälich gequält wurden. Dies veranlasste den Athenagoras, den beiden Kaisern Markus Aurelius und dessen Sohn Kommodus, die als Philosophen angesehen wurden, eine Bittschrift für die Christen einzureichen. Er verteidigte darinnen vom Standpunkt der Philosophie aus die christliche Religion und versuchte den Nachweis, dass manche hervorragende Stücke derselben mit den Lehren von Philosophen, besonders mit denen Platos, übereinstimmen. 2. Kurz darnach verteidigte er in einem eigenen Schriftchen die christliche Lehre von der Auferstehung der Toten (*περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*)[5]. 3. Den Kaiser Markus Aurelius, der im Jahre 180 starb, überlebte Athenagoras; dies geht daraus hervor, dass nach dem Tod dieses Kaisers der Grammatiker Boethus, ein Erklärer platonischer Schriften, eines von seinen Werken über Plato dem Athenagoras widmete. 4. Athenagoras wird aber von den bedeutenden Kirchenhistorikern Eusebius und Hieronymus aus uns unbekannten Gründen mit Stillschweigen übergangen. Doch kennen und schätzten ihn, allerdings in weit späterer Zeit, drei gelehrte kleinasiatische Theologen, nämlich der Bischof Methodius von Olympia um das Jahr 300, also etwa 100 Jahre nach dem Tod des Apologeten, ferner erwähnt ihn der Presbyter Philippus Sidetes ums Jahr 430, endlich, im Jahr 914 der Erzbischof Arethas von Caesarea, der sich mit grösstem Eifer um die Abschrift seiner Schriften bemühte. Vom 11. Jahrhundert an ist Athenagoras den Gelehrten wohl bekannt; davon zeugen die vielen Handschriften seiner Werke".[6]

Von einer näheren Erörterung der theologisch-philosophischen Fragen sieht Arnould in seiner Schrift

---

[5] Eberhard (S. 26) nimmt, wohl mit Recht, den Traktat über die Auferstehung als Lehrvortrag vor Unwissenden und Zweiflern, auf deren Fassungsgabe er stofflich und formell Rücksicht nimmt.

[6] Die Belege und Nachweise sind bei Arnould, Kap. 2, S. 10—29 vollständig gegeben.

ab.[7] Während Logothetes[8] in seiner Abhandlung über die Theologie des Athenagoras deren ganzen Umfang berücksichtigt, betrachten die nachfolgenden Blätter in möglichst engem Anschluss an den Gedankengang unseres Apologeten die von diesem in den Vordergrund gerückten Themen. Die Bittschrift bildet, da sie, im Unterschied von dem seinem Grundcharakter nach auf anthropologischem Gebiet sich bewegenden Traktat über die Auferstehung, rein theologisch orientiert ist, naturgemäss die Hauptquelle für die vorliegende Untersuchung; dabei haben die bisher noch nicht eingehend dargestellten Kapitel 8 und 10 Anspruch auf besonders genaue Berücksichtigung, indem das erstere einen rein philisophischen Beweis (*δέδεικται* 10,27; π 10[9] für die Einheit Gottes, das letztere eine die philosophisch-spekulative Ueberlegung wohl verratende, aber spärlich mit Schlussgründen operierende, hauptsächlich beschreibende und erörternde Darstellung (*νοοῦμεν* 10,27. π 10) des trinitarischen[10] Gottesbildes gibt.

Folgender Gang bietet sich für die Betrachtung dar:

1. Einleitungsweise ist eine allgemeine Darstellung des athenagoräischen G o t t e s b e g r i f f e s vorauszuschicken.

---

[7] Siehe S. XI. Ueber das Verhältnis des Athenagoras zur Philosophie seiner Zeit schrieb F. S c h u b r i n g (Die Philosophie des Athenagoras, Programm des Köllnischen Gymnasiums in Berlin 1882). A. J o a n n i d e s (in seiner *πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρου φιλοσοφικῆς γνώσεως 1883*) ist der Erkenntnistheorie desselben nachgegangen. Das Werk von Th. A. C l a r i s s e (commentatio de Athenagorae vita, scriptis et doctrina 1818 gibt einen Ueberblick über den Stand der die Lehre des Athenagoras betreffenden Fragen.

[8] *Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου.* Dissertation, Leipzig 1893.

[9] Der T e x t d e s A t h e n a g o r a s ist im Folgenden nach der Ausgabe von Schwartz, 1891, zitiert, mit Angabe der Seiten- und Linienzahl. Ist auch die alte Kapitelzahl beigegeben, so wird die *πρεσβεία* mit π, der Traktat über die *ἀνάστασις* mit *α* bezeichnet.

[10] Obwohl sich der Ausdruck Trinität bei Athenagoras noch nicht findet, dürfte es doch vorzuziehen sein, bei ihm von Trinitätslehre zu

2. Als erster Hauptteil folgt die Darstellung und Beurteilung des Beweises für die Einheit Gottes an der Hand von π 8.

3. Als zweiter Hauptteil schliesst sich daran die Darlegung und Würdigung der von Athenagoras selbst mit dem vorigen eng verknüpften Anschauung von Gottes Dreieinigkeit nach π 10, wobei speziell auf den Logos-Sohn der Blick sich richtet.

4. Zum Schluss reiht sich als negativer Teil von selbst die im Vergleich mit der teilweise sehr ins Detail gehenden (π 13—30) Ausführung des Athenagoras verhältnismässig kurzzufassende Darstellung seiner Polemik gegen den Polytheismus. Dies ist die Gotteslehre des Athenagoras, soweit er sie in einem Zusammenhang behandelte.[11]

I.

Wir beginnen mit dem Gottesbegriff des Athenagoras. Gleich zu Anfang der Bittschrift, π 4, bezeichnet er das Fundament seiner Gottesanschauung. Es ist die Setzung Gottes neben und über der gewordenen und vergänglichen, von Ath. wie von allen Nachplatonikern ganz sinnlich gedachten Materie (5,7—11; π 4), als des nach der Seite des Anfangs wie des

reden. Das Urteil Harnacks (Dogmengesch. I. 489) und Loofs' (Prot. Real. Enzykl. S. 34), dass man bei den Apologeten überhaupt nicht von einer Trinität reden dürfe, trifft auf Athenagoras nur insofern zu, als er sich hauptsächlich nur um klare Herausstellung des Verhältnisses zwischen Vater und Logossohn bemüht. Aber er verknüpft mit der Lehre vom Sohne Gottes enge die vom h. Geist und spricht verschiedentlich von der Einheit dieser göttlichen Wesen. Es ist also thatsächlich eine Dreieinigkeitslehre, nur ist sie nicht voll ausgebildet.

[11] Daher werden die übrigen Stücke derselben, betreffend die Materie, Schöpfung, Engel, Dämonen u. s. w., sowie die in die Anthropologie reichenden Abschnitte mehr oder weniger beiläufig, nur soweit sie für die obigen Fragen in Betracht kommen, erwähnt.

Endens hin Ewigen (ἀγένητος, ἀΐδιος im Gegensatz zu φθαρτός 21,14. π 19; oder ἀθάνατος 27,24. π 22), absolut Seienden (τὸ ὄν 16,3; π 15) der mit der nichtseienden materiellen Welt nicht zu vergleichen ist (57,31 f. α 9). Diese Grundlage ist ihm verbürgt in der Ordnung, Harmonie und Schönheit der Welt (5,13—15; π 4) und kennzeichnet seinen prinzipiellen Gegensatz gegen den Atheismus. Als dem absolut Seienden kommt Gott die Unveränderlichkeit zu. Dieselbe wird ausgedrückt durch ἀπαθής (9,4; π 8): er schwebt nicht wie die gewordene Erscheinungswelt immer zwischen entgegengesetzten Zuständen.[12] ἀπαθής steht im Gegensatz sowohl zu der aristotelischen Bewegung (κίνησις, näher ἀλλοίωσις = Veränderung: 27,24; π 22: ἀκίνητος καὶ ἀναλλοίωτος) als auch zu der aristotelischen μεταβολή, der Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes; denn Athenagoras schliesst aus der Unveränderlichkeit Gottes, dass derselbe sich nicht als aus Teilen bestehend denken lasse, weil das der Anfang eines Werdeprozesses sei, dem auch die Auflösung als Ende folge (9,3 f.; π 8). Beide Gegensätze werden zusammengefasst in 27,28; π 22: οὔτε... μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ θεῖον.[13] Der absolut Seiende ist damit auch absolut unbedingt und reiner Selbstzweck,[14] ebenso absolute Kausalität, kraft deren er den Himmel (36,5), das All überhaupt (7,12; π 6), die Welt (13,6; π 12) und uns Menschen (13,6) gemacht hat.[15] Aus dem absoluten Sein wird π 8 in ausführlichem Beweis die Einheit (εἷς) Gottes gefolgert. Als der Eine, auf sich selbst bezogene (πάντα..

---

[12] Cf. Sympos. 208 b; Phaedr. 247 f. Zeller, Grundriss zur Geschichte der Phil. S. 121.

[13] Vgl. Ueberweg-Heinze, Gesch. der Philos. I. S. 228. 232.

[14] 8, 29; π 8: οὔτε ἀπό τινος, οὔτε πρός τινα.

[15] Man darf vielleicht sagen, dass hier neben dem platonischen Gegensatz von Sein und Werden der stoische von ποιεῖν und πάσχειν hereinwirkt; ähnlich bei Irenäus, vgl. Kunze, die Gottesl. d. Iren. S. 44.

αὐτὸς ἑαυτῷ) ist Gott in sich vollkommen[16] (*κόσμος τέλειος*). Daraus leitet sich seine absolute Bedürfnislosigkeit,[17] aus dieser wieder seine Unfähigkeit zu irgend welcher Begierde und Leidenschaft,[18] auch seine Körperlosigkeit her. Die Vollkommenheit wird näher beschrieben als Geistigkeit, Vernunft und Allmacht; dadurch ist das, was wir als Unvollkommenheit an der Welt wahrnehmen, die Körperlichkeit, Schwäche und Unvernunft, von Gott ausgeschlossen.[16] Die Allmacht ist durch nichts ausserhalb Stehendes beschränkt (58,10; *α* 10), besteht in vollkommener Harmonie von Wollen und Können (59,18 f; *α* 11), erweist sich in der Schöpfung (51,15; *α* 3) und überragt jede menschliche Macht (58,6; *α* 9 . 9,17; *π* 8).[19] Die Grundlage zu vollem Selbstbewusstsein und freier Selbstbestimmung, den beiden Hauptmomenten dessen, was man heute unter Persönlichkeit zusammenzufassen pflegt, wären damit gegeben; in sofern kann man sagen, dass Athenagoras Gott als absolute Persönlichkeit denke, wenn sich auch bei ihm so wenig wie bei den anderen damaligen Denkern der Begriff fixiert hatte. Gott erfüllt[20] das All, dessen Kausalität

---

[16] 17, 5—8; *π* 16: *πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις λόγος*. Die Deutung der letzten Worte auf die Trinität ist weder durch den Zusammenhang veranlasst, noch könnte sie ohne Künstelei aufrecht erhalten werden, da schon die Ordnung derselben absichtlich dies Verständnis ausschliessen zu sollen scheint und die Bezeichnung des Vaters mit *δύναμις* mindestens keine Stütze dafür wäre.

[17] 61, 22 f, 30 f, *α* 11. Vgl. Philo de mut. nom. I. 582, De fort. II. 377: *ἀλλ' αὐτὸς αὐταρκέστατος ἑαυτῷ*.

[18] Vgl. Plato, Tim. 29. d, Phaedr. 247 a: *φθόνος ἔξω θείου χόρου ἵσταται*. Polit. 379 b.

[19] Vgl. Plato Nom. IV, 715 e; X, 910 c; Tim 41 a; 68 d.

[20] 9,18; *π* 8; *πληροῦσθαι* ist hier im biblischen Sinn gebraucht in der Bedeutung: mit seinem Wesen und seiner Kraft wirksam durchdringen, so besonders Eph. 4,10; 1,23; auch Jer. 23,24 (nach *π* 19 ist Jeremias dem Athenagoras bekannt). Vgl. Grimm, Clavis Nov. Test. 1888. S. 360 b. Ebenso bei Philo (Grimm, exeg. Handbuch

er ist, mit seiner Gegenwart zu aller Zeit (9,13.18; π 8) — ein Gedanke, der seinen religiösen Ausdruck besonders in π 31 findet.[21] Damit in engem Zusammenhang steht seine Allwissenheit, die im Sinn des Allgedenkens, Allbeachtens und Allvorhersehens erscheint (51,4—6; α 2 und 46,12; π 36): Er weiss den Ort der gestorbenen Leiber (50,24 ff; α 2), sieht uns ins Herz (42,8; π 31) und beurteilt unsere Willensentschlüsse (72,2 f; α 19. Vgl. Plato, Nom. 901 d). Die Weisheit Gottes besteht darin, dass er nach Zwecken handelt; nichts geschieht μάτην oder ist μάταιον (61,20 f; α 13).[22] Gottes Allweisheit, Allwissenheit und Allgegenwart finden sich zusammen in der Vorsehung (33,27; 32,8.9; 34,12; darüber Schwartz S. 127 f.). — Die Gutheit (τὸ ἀγαθόν) ist ein wesentliches Attribut Gottes.[23] Mit seiner vollkommnen Gut-

---

zu Sap. 1,7 p. 55) und Plato, bei dem der Raumgedanke gegen den der Zeit zurücktritt (Vgl. Plat. De. Ei. c. 20: ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε). Der Stoiker konnte darin eine Uebereinstimmung mit seinen Anschauungen von der freilich materiellen Verbreitung Gottes als Weltseele oder πῦρ τεχνικόν durch die Welt hin finden.

21 42,5—7 ἐπεὶ δὲ ἐφεστηκέναι μὲν οἷς ἐννοοῦμεν, οἷ λαλοῦμεν, [οἷς ποιοῦμεν (add. Schwartz)] καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τὸν θεὸν οἴδαμεν, πάντα δὲ φῶς αὐτὸν ὄντα καὶ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ὁρᾶν, . . .; φῶς hier der Erkennende, mit Erkenntniskraft begabte, nach neutestamentlichem Sprachgebrauch; vgl. Grimm Lex. Nov. Test. Plato spricht Parm. 134 c von einer ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη Gottes.

22 ἔστι γὰρ σοφός, οὐδὲν δὲ σοφίας ἔργον μάταιον. Dieselbe theologische Betrachtungsweise bei Plato (Phileb. 28 d; Paedon 97 c. Nom. 902 e, bei Aristoteles, wo besonders die schöne, nur von Cicero (de nat. deor. II 37.95) uns erhaltene Stelle aus des Aristoteles verloren gegangenem Buch „über Philosophie“ (Ueberweg-Heinze I 228) zu vergleichen ist, und bei der Stoa (Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie S. 80), besonders auch in der biblischen Weltanschauung (Ps. 19 Act. 17,24. Röm. 1,20).

23 S. 31,28 ff; π 24: ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ καὶ συνυπάρχον; zu dieser Bedeutung des συμβεβ. vgl. Euseb. demonstr. evang. IV. 148; dazu Plato. Polit. II 379 a: ἀγαθὸς ὁ θεὸς τῷ ὄντι und Plat. def. orac. 24. S. 423

heit ist zugleich sein ewiges, freies (62,4—10; α 12) Thun des Guten[24] gegeben, das sich in der ganzen Schöpfung, speziell in ihrem Ziel und Zentrum, dem Menschen, (62,25 f; α 12)[25] erweist und auf Grund dessen von Gott nichts Widernatürliches ausgeht (35,5; π 26). Der gute Gott ist Anerkenner des Guten beim Menschen (41,28; π 31), lässt jedem das seiner Natur Entsprechende zukommen, d. h. er ist g e r e c h t und wird sich als solcher beim Gericht zeigen.[26]

Das spezifisch Göttliche in Gott, sein eigentümliches Wesen, charakterisiert sich also für Athenagoras darin, dass Gott, ewig absolut, im Gegensatz zur Welt steht, dass er die letzte Ursache von allem ist, selbst unbedingt alles bedingend, dass er als die absolut freie Persönlichkeit auch ethisches Prinzip und damit zugleich ethisches Ideal ist, an dem der Mensch sein Leben zu messen imstande ist (41,31; π 31). Das Motiv, das den Athenagoras leitet, ist religiös-sittlich, die religiöse Brauchbarkeit des Gottesbegriffes ist das überall durchschimmernde Postulat. Die einzelnen Elemente sind, wie sie Athenagoras auch überall als solche angesehen wissen will, christlichen Gehalts, die Form des Ausdrucks ist philosophisch, vorzugsweise platonisch. Der klaffende Dualismus, der bei Plato (und Aristoteles) Gott in weite Ferne rückt, ist, während er bei Philo noch ein wesentliches Stück bildet, ausgeschieden. Gottes Allgegenwart, d. h. sein lebendiges Hereinwirken in die Welt, überbrückt ihn. Es ist eine an die stoische Immanenz anklingende, wenn auch spezifisch davon verschiedene Anschauung. Was den Athenagoras noch mehr mit der Stoa ver-

---

24 S. 35,7; π 26: ὁ . . θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν ἀϊδίως ἀγαθοποιός ἐστιν; vgl. Plato, Polit. II 379 a oder nach Sext. Emp. adv. eth. 70, wo als Platos Anschauung gegeben wird: τἀγαθὸν δέ γε ὁ θεὸς ἴδιον ἄρα ἐστιν θεοῦ τὸ ἀγαθοποιεῖν.

25 Vgl. Plato Tim. 29 d.

26 Vgl. 73,20; α 20. Dazu auch Plato Theaet. 176 c.

bindet, ist die, überhaupt der damaligen Philosophie eigene, religiöse Grundstimmung. Für das Schweigen unseres Apologeten über spezifische Stücke des christlichen Gottesbildes, vor allem die Liebe Gottes und seine Heiligkeit mit Beziehung auf die Sünde, kann, da er dieselben weder leugnet noch ihnen widerspricht, die Erklärung in dem apologetischen Charakter seiner Schrift wohl gesucht werden.[27] Den Justin zwar hindert der apologetische Charakter seiner Schriften nicht, verschiedene christliche Lehren unvermittelt beizubringen. Dies entspräche aber keineswegs der feinen Ueberlegung des Athenagoras. Er ist nicht sprunghaft, sondern, sich konsequent auf das gewählte Thema beschränkend, weiss er zu unterscheiden zwischen Kernpunkten überhaupt und wesentlichen Punkten für eine bestimmte Ziele verfolgende Beweisführung. Er äussert sich darüber 77,6—10; *α* 23.[28]

Die Behauptung von Eigenschaften Gottes und die Aussagen über sein Wesen lassen die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes als eine bereits bejahend entschiedene erkennen. Es ist dazu folgendes zu sagen: Gott ist dem hierin zunächst vollständig platonischen Idealisten[29] nicht schaubar durch die nur eine Wahrscheinlichkeit begründende sinnliche Erfahrung,[30] deren Objekt ja nur die in Veränderung begriffene Erscheinungswelt ist, sondern, als gehörig zu den Realitäten (*ἀληϑῆ* 48,12; *α* 1) ist er erkennbar durch die allein Gewissheit verbürgende, das Wesen der Dinge zum Objekt habende Denkthätigkeit,[31] indem von der Erscheinungswelt (*τὰ φαινόμενα*), näher

---

27 Gegen Logothetes S. 16.

28 Die Arkandisziplin hier zur Erklärung beizuziehen, wäre ein Anachronismus (gegen Voigtländer, Beweis des Glaubens 1872, S. 233) Vgl. Prot. Real-Enzykl. Art.: Arkandisziplin.

29 Vgl. Joannides zu *α* 14 (64, 8 ff) und *α* 17 (69, 14 ff) und Ueb. Heinze I S. 171.

30 Vgl. 10, 23 (*π* 10) *ἀόρατος, ἀπαθής, ἀκατάληπτος ἀχώρητος*

31 *κατ᾽ ἐπιστήμην νοητός*; vgl. Plato, Phaedo 247 f.

von ihrer Schönheit, Harmonie und Grösse (5,13—15; π 4), auf die Welt des Unsichtbaren (τὰ ἄδηλα) geschlossen wird.[32] Dabei handelt es sich um Gottes Dasein und allgemeines Wesen (28,14—22; π 22), vornehmlich in seiner Gegensätzlichkeit zur Materie. Doch geht Athenagoras über diesen platonischen Intellektualismus hinaus, indem er einerseits der Behauptung, Gott könne allein mit Vernunft und Verstand erkannt werden, die Einschränkung beifügt, dass darüber nicht volle Rechenschaft gegeben werden könne,[33] da seine vollkommene Erhabenheit und Unerfassbarkeit (φῶς), seine vollendete Schönheit und vollkommene Geistigkeit und Macht ihn (wie eine Hülle)umgibt, andrerseits ein wie über dem sinnlich Wahrnehmbaren, so auch über dem vernünftig Gedachten stehendes, freilich die Vernunft voraussetzendes, den Menschen über sich selbst erhebendes, ausserordentliches Erlebnis (ἔκστασις) annimmt, bei welchem Gott selbst durch den von ihm seienden Geist der Quell der Erkenntnis wird, als deren Empfänger ausschliesslich die Propheten namhaft gemacht werden. Diesem ausserordentlichen, eine Offenbarung ergreifenden Schauen entsprechend ist es das höchste Ziel des vernunftbegabten Menschen, sich Gott, seiner Güte, Weisheit und Gerechtigkeit intuitiv hinzugeben,[34] wobei das rezeptive Verhalten wesentlich ist, da ohne dasselbe keine volle Erkenntnis zustande kommt (8,12; π 7). Es gibt daher Wahrheiten, die als von Gott gesprochen (θεόφατος) oder gelehrt (θεοδίδακτος) zu bezeichnen sind (12,4; π 11), die durch die Propheten vermittelt werden und

---

[32] ὄψιν τῶν ἀδήλων νοῶν τὰ φαινόμενα (6, 5, π 5). Dieser Schluss wurde zuerst von Demokrit für das Zustandekommen echter Erkenntnis angewandt (Ü. H. I. 95), ebenso von den Epikureern (Heinze, Erkennsnisl. d. Stoiker S. 8).

[33] ἀνεκδιήγητος (10, 25; π 10); mit diesem Ausdruck vermeidet Athenagoras das extreme ἄρρητος des Justin.

[34] 66, 20—22; α 15 θεωρία τοῦ θεοῦ 78, 32, α 25; 63, 26; α 13; vgl. Schubring S. 14.

deren Mangel die Gotteserkenntnis schmälert. Die Möglichkeit solcher Offenbarungen beruht, nach platonischem und stoischem Vorgang, auf einer Verwandtschaft der Seele mit Gott, kraft deren der Mensch von vornherein zur Vereinigung mit Gott, zum Ergreifen der Wahrheit angelegt ist (36,18.4; π 27). Zwischen Athenagoras und der bei den Neupythagoreern und Neuplatonikern jener Zeit herrschenden, nach Offenbarung sich sehnenden Stimmung besteht ein Unterschied, insofern als diese unter *ἀποκαλύψεις* Offenbarungen speziell des göttlichen Willens, also ethische Kundgebungen verstehen, jener dagegen, beeinflusst von der damaligen christlichen Stimmung,[35] hauptsächlich an metaphysisch geartete Aufschlüsse über Gottes Wesen denkt.[36]

II.

Das 8. Kapitel der Bittschrift gibt einen ausführlichen Beweis für die Einheit Gottes. Um die Hauptabsicht dieser Schrift zu kennzeichnen, nämlich den den Christen gemachten Vorwurf der *ἀθεότης* abzuwehren, wird schon in π4 die Gottesanschauung der Christen, gegenüber dem Gottesleugner Diagoras,[37] als

---

[35] Vgl. Just. c. Tryph. c. 115.

[36] Vgl. Joannides S. 11.

[37] Diagoras, ein Dithyrambendichter aus Melos, soll zum Atheisten geworden sein, weil er fand, dass ein schreiendes Unrecht von den Göttern unbestraft blieb. Er wurde wegen seines theoretischen und praktischen Atheismus ca. a. 280 v. Ch. aus Athen verbannt. Vgl Münchenberg, De Diagora Melio, Halle 1878 S. 27 f, wo gesagt wird dass sich des Diagoras Atheismus lediglich auf den krassen Polytheismus bezogen habe, und richtig bemerkt wird, dass Athenagoras den Beweis für dessen Atheismus magis ex moribus, quam ex dictis Diagorae abgeleitet habe.

eine auf Einen Gott gerichtete[38] angegeben und in den folgenden Kapiteln (5—7) durch Belege aus Schriften oder durch Anführung der Anschauungen von Denkern,[39] deren Hinstreben auf den Gedanken der Einheit Gottes dargethan und hierauf (π 8) versucht, „ἕνα θεὸν εἶναι ἀληθείας σημείοις καὶ λόγοις παραστῆσαι (8,7 f. π 7), ἵνα ἔχητε καὶ τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως„ (8,24; π 8).

Athenagoras setzt, gleich zu Beginn die Disposition angebend, den Fall, es bestehe eine Göttermehrheit. Indem er unter Verknüpfung des Gottesgedankens mit dem Raum gedanken die verschiedenen Arten, sich eine Göttermehrheit zu denken, schrittweise als unmöglich aufzeigt, thut er durch diesen indirekten Beweis[40] die Einheit Gottes als die einzig mögliche Annahme dar. „Wenn zwei oder mehrere Götter von Anfang an waren, dann waren sie entweder (Teil I) an einem und demselben Ort oder (Teil II) jeder von ihnen an einem eigenen Ort" (8,25 f.). Durch Widerlegung dieser beiden Möglichkeiten fällt auch die auf ihnen beruhende Annahme einer Göttervielheit.

Der erste Teil (8,27—9,4) ist basiert auf das dem Athenagoras feststehende, in seinem Gottesbegriff liegende, nicht weiter begründete, platonisch formulierte Moment des ἀγένητον εἶναι aus welchem er zwei Folgerrungen negativer Art zieht, die aus der Vergleichung mit dem Gotte gegensätzlich Gewordenen sich ergeben und als Beweis dienen dafür, dass eine Göttermehrheit nicht an einem und demselben Ort sein könne. Die erste Folgerung lautet:[41] Weil das Göttliche ungeworden ist, darum sind mehrere Götter verschiedenartig. Denn gewordene Dinge zwar können, weil für dieselben die

---

[38] Ebenso 10, 22; π 10.

[39] Euripides, Sophokles; die Pythagoreer Philolaus, Lysis, Opsimus; Plato, Aristoteles und Stoa.

[40] Dieselbe Methode, mit der der Eleate Zeno seine Lehre vom einigen, einfachen, unveränderlichen Sein rechtfertigt. Vgl. Ü. H. S. 78.

[41] 8, 26—30.

Ursache, von der sie abhängen, und der Zweck, auf den sie bezogen sind, (*παράδειγμα*) [42] die gleichen sein können, gleichartig sein. Da aber das im Gottesbegriff liegende Moment des Nichtgewordenseins Ursachlosigkeit und Nichtbezogensein auf einen Zweck notwendig in sich schliesst, so sind mehrere Götter, als Ursachen ihrer selbst und Zweck ihrer selbst, ohne irgend eine, also auch ohne eine gemeinschaftliche Ursache und ohne einen gemeinschaftlichen Zweck, darum auch ungleichartig (8,29 f.) Steht nun die Verschiedenheit der angenommenen vielen Götter fest, dann ergibt sich für den Methaphysiker die Frage: Wie ist die einheitliche Zusammenfassung mehrerer ungleichartiger Götter zu denken? (8,30—9,4). Nur eine einzige Möglichkeit der Zusammenfassung deutet Athenagoras an. Dies erklärt sich uns durch die Annahme, er halte die hier einschlägige Terminologie und Feststellung des Aristo-

---

[42] Der Inhalt von *παράδειγμα* (8, 28), muss, wenn die ganze Beweisführung überhaupt Sinn haben soll, bestimmt werden durch das nachfolgende *ἀπό τινος* und *πρός τινα*; darnach ist *παράδειγμα* eine Zusammenfassung von Ursache und Zweck einer Sache und begründet, wenn für mehrere Dinge gemeinsam, deren Ähnlichkeit. Athenagoras hat dabei die platonischen Ideen im Sinn, welche die Ursache der Dinge sind, gipfelnd in der höchsten Idee, der Idee des Guten (Idee = *αἰτία παραδειγματική* nach der Definition des Xenokrates, Ü. H. pg. 171. Vgl. Phaedo 99 d. ff. 74. Parm. 132, dazu auch Alex. Aphrod. zu Aristot. Metaph. I. 990 b ff.). Der hier eingeführte Zweckgedanke ist den Ideen Platos auch nicht fremd, wird freilich ausdrücklich nur auf die Idee des Guten bezogen. (Phaedo 99. d. ff.) In der aristotelischen Form kommt derselbe mehr und deutlicher zur Geltung (Zeller, Grundriss pg. 164: Die Form ist nicht blos der Begriff und das Wesen des Dings, sondern auch sein Endzweck und die Kraft, welche diesen Zweck verwirklicht. (Vgl. Zeller, Geschichte II. 2. pg. 328 f). Die Ideenlehre des Plato hat Athenagoras also wohl verstanden und sie verwendet, indem er sie nach einer Seite hin, vielleicht von Aristoteles angeregt, stärker ausgeprägt hat. Man hat darum, besonders wenn man die Spärlichkeit der diesbezüglichen Aussagen und den Mangel einer Berufung auf Plato in Betracht zieht, keinen Grund mit Schwartz (S. V.) zu urteilen: exponit Platonicorum de ideis doctrinam mire detorquens. Mit der Zusammenfassung von Ursache und Zweck nähert er sich auch stoischem Streben.

teles[43] für die richtige. Aristoteles führt als die drei, allein möglichen, Verbindungen von Dingen an 1. die zwischen den Elementen stattfindenden, 2. die aus den ersten gleichartigen Naturbestandteilen, wie Knochen und Fleisch, bestehenden, und 3. die aus Ungleichartigem, z. B. Hand und Gesicht, zusammengesetzten Verbindungen. Die beiden ersteren fallen als nicht auf Ungleichartiges bezüglich für Athenagoras weg und er hat es nur mit der dritten Verbindungsmöglichkeit zu thun. In der Sphäre des Gewordenen ist darnach die Vereinigung mehrerer ungleichartiger Dinge möglich, wie der menschliche Organismus beweist, dessen Organe zwar verschieden, aber doch ἐν ἑνὶ τόπῳ verbunden sind.[44] Diese Einheit aber ist nicht bleibend, sondern beginnt mit dem Werden (γενητός — συγκείμενος) und endet mit dem Ende des Werdens (φθαρτός — διαιρούμενος εἰς μέρη 9,2 f) Sie kann darum — dies ist die zweite der oben pg. 15 genannten beiden negativen Folgerungen — für die göttliche Sphäre nicht gedacht werden, sondern aus dem Nichtgewordensein des Göttlichen und seiner damitgegebenen Unveränderlichkeit, die das Vergehen ausschliesst (weshalb ἀπαθής für φθαρτός gesetzt), folgt ebenso wie seine Unteilbarkeit (ἀδιαίρετος) auch sein Nichtzusammengesetztsein, auf welchem hier der Nachdruck in erster Linie liegt (9,4). Gott kann also nicht als zusammengesetztes Wesen betrachtet werden. Damit wäre dargethan, was Athenagoras nicht eigens ausspricht, dass, wenn in Gott eine Mehrzahl verschiedener Wesen angenommen

---

[43] Aristot. De Part. An. II. 1. 646 a. 12. Vgl. Ritter und Preller, Historia philosophiae Graecae ed. Schultess et Wettmann S. 336.

[44] ἕνα συμπληροῦντες als συμπληρωτικὰ μέρη (9, 1) mit stoischem Ausdruck, vgl. Sext. Pyrrh. hypoth. 3. 100 bei Schwartz pg. 133. τόπος ist, wie man aus dem Obigen sieht, hier mehr im aristotelischen Sinn genommen, soviel wie Raumgrenze bedeutend. Nur dann kann gesagt werden, die Körperteile seien ἐν ἑνὶ τόπῳ d. h. nicht an einem Ort, sondern innerhalb einer durch die Körperform markierten Raumgrenze.

werden müsste, diese nicht an einem und demselben Ort, resp. nicht innerhalb einer und derselben Raumgrenze sein könnten. Sie stünden nicht in organischem Zusammenhang.[45]

Es bleibt also noch die zweite Möglichkeit, dass von mehreren Göttern jeder an einem eigenen Ort wäre. (9,4—15). Dabei stellt Athenagoras von vornherein fest (9,5 f.), dass der Schöpfer der Welt über das Gewordene hinausragt und das von ihm Geschaffene und Geordnete, sich ihm zuwendend, umgibt.[46] Er führt dies näher aus (9,7 ff) durch eine knappe Zeichnung seines Weltbildes: Die Welt ist als ein kugelförmiges Ganzes durch die Kreise des Himmels begrenzt, der Weltschöpfer ist höher als sie, aber er steht in einer durch die Vorsehung beschriebenen, oben (9,6) durch *περί* angedeuteten wirksamen (*ἐπέχων*) [47] Beziehung zu ihr. Als Folgerung ergibt sich ohne weiteres, dass ein anderer Gott nicht in

---

[45] Dies Resultat stimmt überein mit Plato (Plat. de Ei. c 20: *οὐ .. πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος .. , ἀλλ' ἓν εἶναι τὸ ὂν ὥσπερ ὂν τὸ ἕν*), Aristoteles, bei dem das *πρῶτον κινοῦν* als frei von Materie ohne Vielheit und Teile ist (Ü. H. 227) und Philo (de mut. com. I. 606 *ὁ θεὸς οὐ σύγκριμα, φύσις ὢν ἁπλῆ;* besonders deutlich leg. alleg. II. 1. pg. 66: Durch Setzung einer Vielheit wird Gott erniedrigt: *εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτός ἐστιν, ὅπερ οὐ θέμις νοῆσαι*).

[46] *περὶ ἃ ἐποίησέ τε καὶ ἐκόσμησεν* (6 f 9,19 *τὰ πάντα ὑπὸ τούτου κατέχεται*). Es ist nicht mit Wilamowitz *περί* zu lesen, da dies eine Tautologie neben *ἀνοτέρω* besagte, während *περί* den mit *ἀνωτέρω* nicht vollständig ausgedrückten Gedanken ergänzt, indem mit *ἀνωτέρω* zwar das Hinausragen ausgesagt ist, nicht aber ein sozusagen stereometrischerweise nach allen Seiten hin stattfindendes, welches mehr durch *περί* angedeutet ist. *περί* und *ὑπέρ* (9, 11) zusammenklingen an das *περιέχων οὐ περιεχόμενος* an, das sich bei Philo (leg. alleg. I, 14 p. 52) und Irenäus (adv. haer. 30. 5 u. ö). mit Anlehnung an die Stoa findet.

[47] Die Lesart *ἐπέχων αὐτόν* (9, 9) halte ich gegen die von Schwartz vorgeschlagene farblosere *παρέχων αὐτόν* fest, da der Sinn des ersteren zu der ganzen räumlichen Veranschaulichung dieses Kapitels und als Umschreibung des *περί*, welches Schwartz mit Wilamowitz allerdings streicht, sehr wohl passt. — Dieses Weltbild ent-

der Welt sein kann, weil sie bereits einen Eigentümer hat (9,11 cf. 9,18), aber auch nicht u m die Welt, da der Schöpfergott der Welt über sie hinausragt (ὑπέρ) und damit das All jenseits der Welt inne hat. (9.10—13)[48] — Nach der Feststellung, dass ein zweiter Gott weder in der Welt noch um dieselbe sein könne, bleiben noch zwei Möglichkeiten für den Sitz eines anderen Gottes: entweder über Welt und Gott hinaus oder in einer andern und um eine andere Welt (9,14)[49]. Die letzte derselben wird sachgemäss zuerst widerlegt (9,15—20), wie folgt. Sollte ein zweiter Gott in und um eine zweite Welt sein, dann ist auch der um unsere Welt seiende Gott nicht mehr[50] (9,15 f.) Denn dann wäre das, was dieser beherrschte, nicht eine Welt (*κόσμος* ohne Artikel), und er selbst wäre nicht allmächtig (*δυνάμει μέγας* 9,17) weil die Setzung einer zweiten Welt die erste zu einer begrenzten machen würde.[51] Der Gedanke ist also der: Die Annahme einer zweiten Welt mit

---

spricht ganz dem aristotelischen, wonach die Gottheit im äussersten Umkreis ihren Sitz hat und von da bewegend auf die Welt wirkt. Ü. H. 229. 232. Dabei spielt auch der stoische Gedanke von der Verbreitung des Logos in die Welt herein.

[48] *τὸ—κατέχεται* 9, 13 ist beizubehalten, da es die aus dem *ὑπέρ* auch ausschliessbare Meinung des allseitigen Hinausragens zum Ausdrucke bringt und so nicht einfach Tautologie ist.

[49] *κόσμος* ist gegen die Konjektur von Wi. beizubehalten und statt *θεοῦ, ἐν* zu unterpunktieren [illegible].

[50] *οὐδ᾽ ὁ* (statt *οὔτε*) *περὶ ἡμᾶς* (sc. *θεός*) *ἔστιν ἔτι.* Nur bei dieser Lesart *οὐδ᾽ ὁ* statt *οὔτε* kann die nachfolgende Begründung Sinn haben. Ist sie annehmbar, dann ist der folgende Passus (9, 17—20), den Schwartz und Wi. ohne einen sichtbaren Grund streichen, nicht störend, sondern vielmehr nötig. Es wird nämlich durch ihn das sich aus dem obigen Schluss ergebende, nirgends sonst deutlich ausgesprochene Resultat ausgesagt: die Unmöglichkeit einer (fingierten) zweiten Welt und dasselbe knapp begründet durch die Beifügung, dass alles vom Schöpfergott erfüllt und beherrscht sei. Zu *πεπλήρωκε* vgl. pg. 6 der Abhdlg., Anm. 20.

[51] So lässt auch der Eleate Melissus von Samos das Seiende und das Unendliche eins sein, da zwei oder mehrere Seiende sich gegenseitig begrenzen würden. Ü. H. I. 80.

einem zweiten Gott zerstört sowohl den Welt-, als den Gottesbegriff, da der erstere nur mit dem Prädikat der Einzigkeit gedacht wird, der letztere das Merkmal der Allmacht in sich schliesst.

Die Frage: Kann ein zweiter Gott sein, da sich kein Ort, wo er sich aufhielte, findet?[52] leitet die kurze Besprechung der zweiten und letzten, oben schon angegebenen (pg. 16 der Abhdlg.) Möglichkeit, sich eine Göttermehrheit zu denken, ein. Die Antwort ist gegeben in der unmittelbar folgenden, genauer formulierten Frage, in welcher Athenagoras die Umstände angibt, unter denen eine Götterzweizahl allenfalls noch denkbar wäre. Er fragt: Hat der zweite Gott überhaupt etwas zu thun[53] bei der Voraussetzung, dass, wie im ersten Teil des Beweises festgestellt wurde, ein anderer da ist, dem die Welt gehört, er selbst der zweite Gott aber — das ist das neue Moment — oberhalb des Weltschöpfers wäre, wobei, was sich aus den beiden ersten Ausführungen im zweiten Teil des Beweises ergibt, bemerkt wird, dass er weder in einer noch um eine Welt sein könne? Die Möglichkeit eines über dem Schöpfergott seienden höheren Gottes[54] wird also von der Beantwortung der Frage abhängig gemacht, ob sich für ihn eine Thätigkeit finden lasse. Das Verständnis des folgenden Stückes 9,22—25 *ἀλλ' ἔστι - πεπληρωκότος*,[55] hat seine Schwierigkeiten, die durch

---

[52] 9, 19 f *καὶ οὐκ ἔστιν οὐκ ὄντος ἐν ᾧ ἔστιν* dies ist als Frage zu lesen; denn als Aussage würde es den, thatsächlich noch nicht geschlossenen Beweis abschliessen. Dagegen als Frage weist es auf eine Fortsetzung desselben hin und leitet zu der dritten, bereits 9, 14 angedeuteten, aber noch nicht zur Besprechung gekommenen, Möglichkeit weiter.

[53] *ἤ τι* statt *ἢ τί* zu akzentuieren.

[54] Der Gedanke eines höheren Gottes spielt eine Rolle bei den Gnostikern, besonders bei Marcion (ca. 150 p. Ch.), von dem Justin (Ap. I. c. 26 b) sagt: *διδάσκων .. ἄλλον τινα νομίζειν μείζονα τοι δημιουργοῦ θεόν.*

[55] *ἀλλ' ἔστι τι ἕτερον ἵνα ποῦ στῇ ὁ γενόμενος κατὰ τοῦ ὄντος; ἀλλ' ὑπὲρ αὐτὸν ὁ θεὸς καὶ τὰ τοῦ θεοῦ. καὶ τίς ἔσται τόπος τὰ ὑπὲρ τὸν κόσμον τούτου πεπληρωκότος;*

Streichung desselben, wie Schwartz vorschlägt, auf Kosten des Zusammenhanges weggeschafft werden könnten, wenn man ihnen nicht doch einen Sinn abgewinnen könnte, was hiemit versucht sei. Es ist folgendes festzustellen. 1. Das **ὑπὲρ αὐτὸν** 9,23 ist vom **κόσμος** gemeint in dem klaren Sinn, dass in der Region, die über die Welt hinausliegt, Gott und seine Kräfte oder seine Wirksamkeit (**τὰ τοῦ θεοῦ**) sind. 2. Das **ὑπὲρ αὐτόν** (9,23) muss sich auf etwas Vorhergehendes beziehen,[56] da dies nur **κατὰ τοῦ ὄντος** sein kann, so ist **ὁ ὢν** die Welt, als die „bestehende" Welt. 3. Das **ἕτερον** 9,22 bezieht sich auf das vorangehende **οὔτε ἐν κόσμῳ οὔτε περὶ κόσμον.** Die Stelle wäre dann so gemeint: ausser dem Weltraum und dem ihn umgebenden Raum gibt es keinen andern, wo derjenige stehen könnte, welcher mit seiner Wirksamkeit hinabreichen[57] wollte zu der bestehenden Welt. 4. Mit dem Satz **τίς ἔσται τόπος** usw. wird aus dem vorhergehenden Satz gefolgert, dass sich überhaupt kein Ort für die Wirksameit eines oberen Gottes finde. Der Gedanke von 9,20—25 wäre dann: Nimmt man einen Gott über dem Schöpfergott an, so könnte derselbe nicht als weltwirksam gedacht werden; denn durch die Sphäre des Schöpfergottes von der Welt getrennt, hätte er keinen Ort zum Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit auf die Welt. — Nachdem

---

[56] Zur Beziehung des ὑπὲρ αὐτόν auf den κόσμος vgl. 9, 6 ὑπὲρ ἃ ἐποίησε καὶ ἐκόσμησε 9, 11 f ὑπὲρ γὰρ τοῦτον (sc. τὸν κόσμον) ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς θεός cf. 9, 24 f.

[57] γίγνεσθαι κατά τι kommt in der klassischen Gräzität vor (Xenophon) in der Bedeutung: wohin gelangen. Die Grundbedeutung von κατά c. gen. = auf etwas hinab, zu verwerten, legt sich durch den Zusammenhang nahe. Wenn von einem Hinabgelangen, Hinabreichen des des oberen Gottes zur Welt die Rede ist, so ist in Anbetracht der gestellten Frage: τί ποιεῖ (9, 20) das Moment des Wirkens mitzudenken (ja man könnte versucht sein, etwa ἐνεργούμενος anstatt ὁ γενόμενος zu vermuten, wozu der höhere Gott Subjekt wäre). Dass das Objekt der Wirksamkeit die Welt sein müsste, versteht sich aus dem κατὰ τοῦ ὄντος und dem nachfolgenden (9, 25) προνοεῖ dessen Objekt ohne Zweifel die Welt ist.

die Möglichkeit einer mehr materiell-thätigen Einwirkung von seiten eines Obergottes abgelehnt ist, wird noch kurz die einer mehr geistig-ruhenden erwogen, nämlich die der Vorsehung (9,25). Auch diese ist ihm abzusprechen; denn wenn er nicht der Schöpfer war, kann er auch nicht die Vorsehung üben.[58] — Mit diesem letzten Teil ist der Einheitsbeweis zum Abschluss gelangt. Athenagoras fasst darum zusammen. Drei Punkte stehen fest: 1. Der zweite Gott wirkt nicht auf die Welt.[59] 2. Er übt nicht die Vorsehung aus. (Dies beides ist im letzten Teil bewiesen worden). 3. Es lässt sich ausser um eine andere Welt oder über unserer Welt und ihrem Schöpfer kein Ort für einen anderen Gott denken (Dies geht aus dem ganzen Beweis hervor). Darum ist der Schöpfer der Welt von Anfang Einer und nur Einer.

— Bei der Beurteilung des Einheitsbeweises ist in erster Linie zu konstatieren, dass in ihm ein besonders im zweiten Teil klar hervortretender, aber auch im ersten erkennbarer, einfacher und folgerichtiger Gedankengang waltet. Deutlich zerfällt er in 2 Teile (8,25—9,4—10,2), deren jeder seine zwei Unterabteilungen hat, die im zweiten Teil wieder in je zwei Stücke zerfallen.[60] Die Ausdrucksweise ist manchmal,

58 9,25. Mit Gessner und Schwartz zu lesen *καὶ μὴν οὐδὲ προνεῖ εἰ μὴ πεποίηκεν* anstatt des im Arethaskodex stehenden, *καὶ μὴν οὐδέν, εἰ μὴ προνοεῖ, πεποίηκεν* (gegen Otto).

59 *μήτε ποιεῖ* ist zu lesen, anstatt *μὴ ποιεῖ,* wie Wi. will, zu streichen.

60 Auf Verkennung der Hauptdisposition beruht, wie Hefele (Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäol. u. Liturg. I. 1864 pg. 61) richtig bemerkt, die absprechende Beurteilung Ritters (Gesch. d. Ph. I. 311). Der Zusammenhang ist ersichtlich bei zwei leisen Textänderungen (9,16 *οὐδ' ὁ* statt *οὔτε*, 9,2 *μήτε* statt *μή*) unter Abrechnung der beiden allgemein angenommenen Konjekturen 8,28; 9,25 f.; während der von Schwartz herausgegebene Text nicht weniger als 4 Konjekturen und 4 teilweise starke Streichungen mit nahezu 70 Worten aufweist. Wenn man so starke Verderbtheit des Textes vermuten möchte wie Schwartz und Wi., wäre eher an Ausfälle als an Interpolationen zu denken.

besonders gegen das Ende hin, sehr knapp und abrupt, auch etwas unregelmässig und schwerfällig.[61] Die Frageform ist, hauptsächlich am Schluss, etwas gehäuft angewandt. Wenngleich man zugeben muss, dass sich einige begründende Sätze wiederholen, ohne dass wir ein dringendes Bedürfnis darnach spüren, so sind die Wiederholungen doch nicht plump oder nichtssagend genug, um sie dem Athenagoras absprechen zu müssen.

Was den Inhalt des Beweises betrifft, so ist das Hauptcharakteristikum, dass der Gottesgedanke in Beziehung zum Raumgedanken[62] gebracht wird („topologischer" Einheitsbeweis.) Behält man im Auge, dass der Gottesbegriff des Athenagoras neben der Welterhabenheit Gottes dessen Weltbeziehung und -Wirksamkeit wesentlich in sich schliesst, so ist es nicht verwunderlich, dass er vom Raum nicht abstrahiert, um seine Gedanken fasslich zu gestalten. Gott braucht ja dabei durchaus nicht selbst körperlich-räumlich begrenzt gedacht zu werden, wofür auch bei Athenagoras keine entscheidende Stelle zu finden ist, während er kurz nach unserem Kapitel (10,23; π 10), wo er eine summarische Aufzählung der göttlichen Eigenschaften gibt, Gotte das Prädikat ἀχώρητος zuspricht, wodurch das überräumliche Wesen Gottes in seiner negativen Beziehung zur menschlichen Fassungskraft seinen Ausdruck findet.[63] Gott ist ein mit Kraft sowohl nach der geistigen als nach der physischen[64] Welt hin wirkendes Wesen. Gerade dies letztere fordert es fast,

---

61 So urteilen auch Ritter (311) und Schubring (25, Anm. 8).

62 Clarisse meint darüber, eum imprudenter ita scribere, quasi aliquid materiale in Deo obtineat. Ebenso Arnould. In explicanda Dei notitia locum paulo nimis prospicit a. a. O. pg. 38.

63 Aehnlich Philo, nach welchem Gott überall der Kraft nach, an keinem Ort aber dem Wesen nach ist (de ling. confus. I. 425).

64 Dafür ist die ganze Schrift für die Auferstehung ein Beleg cf. Ritter 322.

den Gottesgedanken in räumliche Beziehung zu bringen. Lediglich auf die Anschauungsweise gesehen ist entschieden ein Anklang an die stoische Lehre von der Erfüllung des Raumes durch den λόγος wahrzunehmen, wobei jedoch der charakteristische Unterschied bestehen bleibt, dass auf der pantheistischen Basis der Stoiker der Logos und die Welt, die er durchdringt, wesentlich gleich sind, während der Gott des Athenagoras wesentlich verschieden ist von der Welt, zu der er durch das Medium des Raumes in Beziehung steht.

Wenn es auch auf der Hand liegt, dass Athenagoras vor allem von Plato beeinflusst ist, so ist doch unverkennbar, dass er, wie überhaupt seine Zeitgenossen, dem Plato gegenüber selbständig ist und sich auch mit Aristoteles und der Stoa verchiedentlich berührt. Nach dieser Seite hin ist das Urteil [65] zu eng, dass er vollständig platonische Begriffe und Gedanken über Gott, jedoch keine christlichen, benutzt habe. Auch letzteres entspricht nicht dem Thatbestand; denn neben dem dem Christentum und Platonismus ganz von selbst Gemeinsamen finden sich bei Athenagoras auch Momente, die gegenüber Plato dem Christentum ursprünglich sind, so der Gedanke von Gott als dem persönlich wirksamen Erfüller des Alls, von der Welt als dem einzigen All (vgl. Logothetes pg. 11); ebenso hat er das Moment der Abwendung vom sinnlichen Leben, das in dem ethischen Idealismus des Plato trotz Anerkennung gewisser Berechtigung des Sinnlichen eine hervortretende Stelle hat [66] und später in der christlichen Philosophie häufig Widerhall fand, vollständig vermieden. Der Umstand, dass sich Athenagoras nicht sklavisch an den biblischen Sprachgebrauch kettet, ist nur ein Beweis für seine Selbständigkeit.[67]

---

65 Ioannides pg. 7. 66 Vgl. Zeller II. 1. 870 f.

67 Der Gedanke, dass Gott der Schöpfer der Welt ist und dass

Der Umstand, dass der Einheitsbeweis der erste in der christlichen Litteratur ist, lenkt den Blick auf die griechischen Philosophen, die als die ersten den Einheitsgedanken auf demselben Gebiet betont haben, die Eleaten. Ein Vergleich mit Xenophanes, dem Vorkämpfer gegen Polytheismus, Anthropomorphismus und Anthropopathismus der Volksreligion, der nach Aristoteles[68] der erste unter den Einheitslehrern ist, — eine Thatsache, die feststeht unabhängig von der schwierigeren Frage, wie Xenophanes den Einen Gott sich gedacht habe,[69] — zeigt die Beziehung und den Unterschied beider. Während Xenophanes aus der Einheit, die er aus der Gutheit bezw. Bestheit Gottes[69] gewonnen hat, das Nichtgewordensein (bezw. das Sein) Gottes ableitet, indem ihm der Gedanke des Gleich- oder Ungleichartigseins als Brücke dient,[70] kommt dagegen Athenagoras von dem Begriff des Ungewordenseins mit freilich nicht alleiniger Verwertung des Gedankens der Ungleichartigkeit zur Einheit. Die Elemente sind dieselben, aber sie werden in verschiedener Verwertung und Verknüpfung angewandt.

Zusammenfassend wird man urteilen dürfen: Der Versuch eines hauptsächlich in der Bahn des Plato denkenden christlichen, eklektischen Philosophen, gegenüber dem heidnischen Stoiker Mark Aurel von einem einfachen metaphysischen Gedanken aus die Einheit Gottes zu erweisen, ist mit Sachkenntnis, Geschick und Konsequenz durchgeführt.

---

nur der Schöpfer Vorsehung üben könne, wird von Athenagoras als selbstverständlich vorausgesetzt. Cf. übrigens Philo, de opif. 2.2 *τοῦ .. γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἱρεῖ λόγος;* ebenso de praem. et paen. 7. 415.

68 Methaph. I. 5. 968 b. 21. Freudenthal, über d. Theolog. des Xenophanes 1886.

69 *Τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός* (Simplic. zu Arist. Physik fol. 56 p. 22 ed. Diels).

70 Da das, was wird, aus Gleichartigem oder Ungleichartigem entsteht und für Gott als den Einen weder das eine noch das andere annehmbar ist, ist er überhaupt nicht geworden, sondern seiend.

III.

π 10 handelt von der Trinität.[71] Durch den ersten Satz verknüpft Athenagoras dies Kapitel bewussterweise mit der vorhergehenden Einheitslehre:[72] „Dass wir nicht Atheisten sind, habe ich (im Einheitsbeweis) genügend erwiesen, aber wir denken auch einen Sohn Gottes.[73] Er fühlt das Paradoxe, das in diesem Gedanken eines Sohnes Gottes liegt, die Schwierigkeit des Problems, das im Festhalten der beiden Gedanken liegt, und drückt das aus mit den Worten: „Man möge es nicht als eine Lächerlichkeit für mich (der ich auf die Einheit Gottes so grosses Gewicht lege) betrachten, dass Gott einen Sohn habe.[74] Diesen Vorwurf glaubte er nur zu verdienen, wenn seine Sohngottesanschauung der mythologischen Auffassung von Göttersöhnen analog wäre. Denn nach diesen ist es ausgeschlossen, dass die Götter die Menschen metaphysisch-ontologisch

---

71 Vgl. pg. 3 der Abhandlung, Anm. 10.

72 In π 9 wird die Lehre von Gottes Einheit durch vier prophetische Zeugnisse beglaubigt.

73 10,27; *ἀλλὰ γάρ* ist nicht mit Wi. dem blossen *γάρ* vorzuziehen. Mit demselben mag zugleich hingewiesen sein auf das unmittelbar vorhergehende *διὰ* [*τοῦ παρ'*] *αὐτοῦ λόγου* (so mit Schwartz zu lesen cf. 5,19; 13,20; 20,10 f.; 41,14), welchen er in der das Wesen Gottes, sein Verhältnis zum menschlichen Erkenntnisvermögen, seine Eigenschaft als Schöpfer gebenden Darstellung des Einen, ewigen Gottes erwähnt als den Mittler der Weltschöpfung.

74 10,28. Bei dieser Bemerkung besteht möglicherweise eine Rücksicht auf die stoischen Adressaten der Bittschrift, da für den Stoiker als Monisten und Pantheisten der Sohngottesgedanke besonders ferneliegen und befremden mochte, während Plato und Philo selbst von einem Sohn Gottes sprechen, indem der erstere unter dem *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*, dessen Vater *ὁ ἀγαθός* ist, die von Gott hervorgebrachte Welt versteht (Vgl. Plato Rep. VI. p. 508; Tim (29) 34. Dazu Chr. Baur, Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie, 1876 pg. 286), wobei der *λογισμός* das Vermittelnde ist, das die geschaffene Welt zu einem Gott macht und in derselben metaphorischen Weise dem Philo die Weisheit der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes ist.

überragen.[75] Davon will er, entsprechend seiner Voraussetzung vom spezifischen Unterschied des Göttlichen und Kreatürlichen (vgl. bes. 8,28) seine Gedanken über Gott, insofern er auch Vater ist, und über den Sohn unterschieden wissen (11,1). Mit zwei Gedankenkreisen ist also hier zu Beginn die Lehre vom Sohn Gottes in Beziehung gebracht: 1. mit der Lehre von der Einheit Gottes, mit der sie zu vereinigen, und 2. mit der mythologischen Anschauung von Göttersöhnen, gegenüber welcher sie klarzustellen ist. Diese Klarstellung erfolgt nun zunächst. Sinn hat sie nur unter der Voraussetzung, dass der Sohngedanke mehr als eine blos bildliche Redeweise ist.

(*οὐ γὰρ ποιηταὶ μυθοποιοῦσιν*...) (11,2 f.) *Ἀλλ' ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ; πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καί πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱός τοῦ θεοῦ.* Das Ueberragen des in der göttlichen Sphäre als stattfindend angenommenen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn über das auf kreatürlichem Gebiet statthabende selbige Verhältnis auszudrücken, dienen die Verhältnisse menschlichen Denkens, die geistiger Art sind, nämlich die Beziehung und der Unterschied zwischen *λόγος ἐν ἰδέᾳ* und *λόγος ἐν ἐνεργείᾳ* (11,3), oder anders ausgedrückt zwischen *νοῦς* und *λόγος* (11,6), indem es in ausdrücklichem Gegensatz zu jener anthropomorphisch-mythologischen Auffassung zunächst heisst: „sondern der Sohn Gottes ist Logos des Vaters als Idee und Verwirklichung" (11,2). Dass zu dem *λόγος τοῦ πατρός* diese doppelseitige Bestimmung

---

75 10,29 f. *οὐδὲν βελτίους τῶν ἀνθρώπων*. Wenn man auch hiebei mit Hefele (Beiträge 65 f.) an eheliche Verbindungen und physische Zeugungen denkt (cf. dazu Theoph. 22,22 *υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους* so ist doch damit in diesem Zusammenhang der Nachdruck nicht auf eine sittliche, sondern vor allem auf eine methaphysische Minderwertigkeit zu legen.

kommt, ist bei der in der Stoa und bei Philo philosophisch verwerteten doppelten Bedeutung des Wortes λόγος nicht auffällig, ohne dass damit eine selbständige Behandlung ausgeschlossen wäre. Λόγος ἐν ἰδέᾳ ist der Gedanke, sofern er erst Idee, Konzeption ist, als einfach gedachter, das unmittelbare Produkt der Denkkraft; λόγος ἐν ἐνεργείᾳ ist der Gedanke, sofern er schon Verwirklichung, Aktualität ist, als sich im Wort ausdrückender, gestaltenwollender, zur That hindrängender. Inwiefern das Ueberragen des Gottessohnbegriffes über den gewöhnlichen Sohngedanken durch den doppelseitigen λόγος ausgedrückt sein könne, möge die folgende Erwägung darthun. Die beiden dem Sohngedanken an sich immanenten Charakteristika sind 1. Die Abstammung vom Vater und 2. die hypostatische Verschiedenheit vom Vater. Diese sind bildlicherweise auch im λόγος-begriff enthalten. Derselbe fügt dazu noch ein drittes Merkmal, indem zwischen die genannten, dem Sohn- und λόγος-gedanken gemeinschaftlichen Momente beim λόγος sich noch ein weiteres einschiebt: während der Sohn, sobald er gedacht wird, sofort hypostatisch vom Vater verschieden erscheint, ist dies beim λόγος nicht der Fall. Der λόγος bleibt als gedachter Gedanke, also nach e i n e r Seite seines Wesens, mit dem Denker eins (λόγος ἐν ἰδέᾳ), obwohl er nach der a n d e r n Seite seines Wesens, als im Wort ausgedrückter und schaffender Gedanke, vom Denker sich loslöst und loslösen muss (λόγος ἐν ἐνεργείᾳ) Wird daher vom Sohn Gottes ausgesagt, dass er λόγος nach zwei Seiten hin sei, so ist damit behauptet, dass der Sohngedanke in der göttlichen Sphäre um ein Moment reicher geworden sei: zu der in demselben bereits ausgedrückten hypostatischen Verschiedenheit tritt das Moment der Einheit mit dem Vater; trotz der Verschiedenheit bleibt der Sohn als Logos mit dem Vater geeint. Für menschliche Verhältnisse ist das nicht denkbar, es macht somit den Sohn Gottes überragend über

menschliche Verhältnisse (vgl. *βελτίους τῶν ἀνθρώπων* 11,1).[76]

Das Gesagte wird bestätigt durch die nachfolgende, auf Analogie beruhende Begründung *πρὸς αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο.*[77] Damit ist Doppeltes vom Sohn Gottes ausgesagt, einerseits, er sei die Ursache und Veranlassung, nach deren Willen (*πρὸς αὐτοῦ*);[78] andrerseits, er sei das nächste Mittel und Werkzeug eines andern (*δι' αὐτοῦ*) vermittelst dessen das All entstand. Er hätte also das All zum Entstehen gebracht in freier Selbstbestimmung (*πρὸς*) und doch als das Werkzeug eines andern (*διά*) und es wäre damit eine bei seinem Schöpferwerk sich zeigende Synthese von eigener, freier und selbständiger Willensentscheidung und abhängiger Willensbestimmtheit im Sohn gesetzt, die darauf beruht, dass der Vater und der Sohn eine (hier qualitativ nicht eigens bezeichnete, aber nach dem Zusammenhang sittliche) Einheit bilden (11,4)[79] Durch diese Synthese findet das durch den *λόγος*-begriff ausgedrückte Wesensverhältnis des Sohns zum Vater seine

---

76 Dass solches Denken dem Athenagoras methodisch nicht ferne liegt, beweist seine Exegese der Platostelle Phaedr. p. 246 e (30,23—31,11; *π* 23), wo er den Plato dem höchsten Gott, den derselbe Zeus nennt, die Beifügung *μέγας* dazugeben lässt, um ihn über den Zeus der Volksreligion, der für Plato kreatürlicher Art sei, zu erheben.

77 11,3; in Anlehnung an Joh. 1,3 (*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*) Das Johannesevangelium ist dem Athenagoras wohl bekannt (vgl. Schwartz pg. 81).

78 In diesem Sinne wird *πρὸς αὐτοῦ* schon von Bullus verstanden (Def. fid. Nicen. pg. 67, ed. Grab).

79 Diese Einheit des Willens zwischen Vater und Sohn setzt sich von selbst entgegen dem Verhältnis der polytheistischen Götter und ihrer Söhne, die sich gegenseitig bekämpfen (vgl. *π* 18) dazu Aristides, XIII. 5 (Seeberg, die Apologie des Aristides pg. 384): „Gott ist Eine Wesenheit, indem er gleich in seiner Natur und Wesenheit ist und sich nicht vor sich fürchtet. Wenn nun die Natur der Götter Eine ist, so ist es nicht in der Ordnung, dass ein Gott den andern verfolgt.“

Begründung (*γὰρ*): von dem Ineinandergehen von Selbständigkeit und Abhängigkeit auf dem Gebiet des Wirkens, das sich so in sittlichen Verhältnissen thatsächlich findet, wird auf die Möglichkeit desjenigen auf dem Gebiet des Seins ein Rückschluss gemacht.

Die vermittelst des *λόγος*-begriffes ausgedrückte Einheit zwischen Vater und Sohn wird näher und tiefer bezeichnet als ein inniges sittliches Verhältnis, das auf Gegenseitigeit beruht (11,5)[80] Dasselbe wird ermöglicht und findet statt auf Grund geistiger Einheit und geistiger Kraft (**11,6** ***ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος***). Es ist Ein (*ἕν*) Geist, der beiden gemeinsam ist, sie sozusagen beseelt,[81] und so ist es Einheit des Geistes, wodurch das gegenseitige nahe Verhältnis beider sich charakterisiert; ***δύναμις πνεύματος*** ist die dem Geist innewohnende Lebenskraft, vermöge deren das, was desselben Geistes ist, eins wird.[82] Indem und weil sich dies so verhält, ist der Sohn Gottes ***νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός.*** So kehrt Athenagoras zu der am Anfang (11,3) gegebenen Definition zurück; das ***νοῦς*** hier entspricht dem *λόγος ἐν ἰδέᾳ* dort, das blosse *λόγος* hier dem *λόγος ἐν ἐνεργείᾳ* dort.[83] Hier ist ein ge-

---

80 Vgl. Dorner, Lehre von Christi Person und Werk I. 440. Das zweimalige *ἐν*, welches beidemale in gleicher Bedeutung zu fassen ist, darf man nicht blos äusserlich im lokalen Sinn von gegenseitiger unmittelbarer Nähe nehmen; sondern es drückt hier, da es sich um ein geistiges, weil göttliches Verhältniss handelt, eine necessitudo oder innige sittliche Nähe und Adäquatheit aus. So auch Joh. 10,38 *ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρί;* ebenso Joh. 14,10; 11,20; 17,21; dazu *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Vgl. Grimm, Clavis N. T. 146 f.

81 Dies findet statt, trotzdem *εἷς* nicht gleich *κοινός* ist; geg. Logothetes Seite 22.

82 Clarisse pg. 98 . . . . eo vinculo et vi, quibus virtutes in mente humana sind coniunctae.

83 Als Inhalt des *νοῦς*, als noch im Denker beschlossener, kann *λόγος ἐν ἰδέᾳ* sprachlich auch mit *νοῦς* selbst bezeichnet werden; dann aber genügt es, statt *λόγος ἐν ἐνεργείᾳ* das einfache *λόγος* zu setzen.

wisser Abschluss erreicht und der wesentliche Unterschied des christlichen Sohngottesgedankens von dem mythologischen aufgezeigt. Die anthropopathische Anschauung ist überboten durch Setzung der mit der Hypostasierung zugleich bestehenden, auf dem geistigen Wesen Gottes beruhenden Einheit; als Veranschaulichungsmittel dient die Doppelseitigeit des Begriffes **λόγος.** Die mythologischen Göttersöhne sind geschöpflicher, der Logos-Sohn dagegen göttlicher, schaffender Natur, damit ist er auf die gleiche Wesensstufe mit dem Vater gehoben. Der im Sohngedanken liegende Gedanke der Abstammung kommt zunächst nicht in Betracht, erst im folgenden geht Athenagoras auf ihn ein.

Der Einwand, dass durch die Sohngotteslehre der im Einheitsbeweis abgewehrte Polytheismus wieder herein komme, war durch die Möglichkeit, sich den Sohn in der oberflächlichen mythologischen Weise vorzustellen, zurückgedrängt, musste aber nach der Erhebung des Sohnes in die göttliche Sphäre sofort wieder auftauchen und konnte nun, nachdem festgestellt war, dass die Logos-Sohnlehre mit der mythologischen Betrachtungsweise nichts zu thun habe, zur Widerlegung kommen; er war zu selbstverständlich und naheliegend, als dass er von dem „Christen im Philosophenmantel“ hätte übersehen werden dürfen, und zu gewichtig, als dass ihn dieser hätte beiseite legen können, zumal er schon am Anfang des Kapitels darauf hingewiesen hatte. Erst wenn er widerlegt war, war die Logos-Sohnlehre zum Verständnis gebracht. Der einfachste Weg, den Monotheismus zu wahren, wäre, nachdem der **λόγος**-begriff eingeführt war, der gewesen, ihn statt des Sohnes einzusetzen, was etwa dem Stoiker naheliegen könnte; jedoch das christliche Moment wäre damit eliminiert gewesen. Dass Athenagoras dies nicht wollte, zeigt sich daran, dass er deutlich werden lässt, es sei ihm mit dem Sohngedanken ernst; es handelt sich ihm

um ein Kind (*παῖς*), ein Gezeugtes (*γέννημα*)[84] Er erwartet von dem verständnisvollen Leser die Frage, warum er an dem Ausdruck „Kind“ festhalte. Der Umstand, dass im Verlauf der Ausführung hier der gegebene Ort zu einem Beweis dafür ist, dass die Sohngotteslehre sich mit der monotheistischen Idee vertrage und die Thatsache, dass Athenagoras eben an dieser Stelle auf den Sohnbegriff in seinem eigentlichsten und unbildlichsten Sinn Gewicht legt, lassen die Vermutung aufkommen, dass er gerade in dem Verhältnis von Vater und Sohn eine Möglichkeit, mehrere göttliche Wesen anzunehmen, gesehen habe, welche mit dem monotheistischen Prinzip in Einklang stehe. Und in der That wird durch das Begreifen zweier göttlicher Wesen vermittelst des reinen Vater-Sohnverhältnisses dasjenige Element ausgeschieden, welches die Basis des Polytheismus im Sinne des Athenagoras bilden müsste (8,29; *π* 8), nämlich die wesentliche Ungleichartigkeit mehrerer Götter; denn dass das Sohnsein die Gleichartigkeit mit des Vaters Wesen in sich schliesst, liegt auf der Hand. Nun hatte aber unser Apologet die Ungleichartigkeit verschiedener Götter abgeleitet von ihrer inneren Unbedingtheit, davon dass das Göttliche *οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρός τινα* sei; nahm er daher für ein göttliches Wesen, nämlich den Sohn, Gleichartigkeit mit einem andern göttlichen Wesen an, so musste er entweder den Faktor der Bedingtheit in das göttliche Gebiet hereinnehmen oder die Geschöpflichkeit des Sohnes zugeben oder aber überhaupt die Voraussetzung, auf der sein Einheitsbeweis aufgebaut war, wieder aufgeben. Die dritte Möglichkeit berührt er nicht, die zweite wehrt er ab, die erste nimmt er thatsächlich an; sie ist mit dem Sohngedanken gegeben, vorausgesetzt, dass derselbe nicht leeres Bild ist, und

---

84 11,7 f.: *εἰ δὲ δι᾽ ὑπερβολὴν συνέσεως σκοπεῖν ὑμῖν ἔπεισιν, ὁ παῖς τί βούλεται, ἐρῶ διὰ βραχέων; πρῶτον γέννημα εἶναι . . .*

im vorigen Abschnitt (11,2—7) bereits bestimmt angedeutet. Es ergibt sich nun die Notwendigkeit, jene Bedingtheit über jede kreatürliche zu erheben. Das geschieht im folgenden.

...πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρί, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀΐδιος λογικὸς ὤν), ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων ἀποίου φύσεως καὶ γῆς οχιας (?) ὑποκειμένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ κουφότερα, ἐπ' αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι, προελθών (11,8—14). Dem Hauptsatz, dass das Kind das erste [85] Gezeugte für den Vater sei, fügt sich unmittelbar der Zusatz bei: „nicht als eines, das geworden ist, ... sondern als einer, der . . hervorging. Das in γέννημα liegende Moment der Abstammung enthält den Gedanken der Wesensgleichheit mit dem Vater und einer gewissen Bedingtheit oder passiven Abhängigkeit vom Vater. Durch οὐ γενόμενον wird sie von kreatürlicher Bedingtheit unterschieden und durch προελθών ausdrücklich des Momentes der Passivität entledigt; denn in προελθεῖν bekommt durch die Gegenüberstellung zu γίγνεσθαι das Moment der Aktivität, welches in dem natürlichen Entstehen keine primäre Stelle hat, besonderen Ton: es will damit ausgedrückt sein, dass der Logossohn seine Entstehung [86] nicht erlitten, sondern selbstthätig vollzogen hat.[87]—Den beiden Prädikaten οὐχ ὡς γενόμενον und προελθών ist je eine

---

85 Vgl. Just. Ap. I 21: τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ; die darauf bezügliche Bemerkung v. Engelhardts (Justin d. Märtyrer, pg. 16): πρῶτον γέννημα heisst er, nicht weil er das erste in einer Reihe gleichartiger Wesen, sondern weil er als erster auch anders entstanden, im eigentlichen Sinn γέννημα oder υἱός ist, trifft, was das πρῶτον anlangt, auch auf Athenagoras zu.

86 Sofern man überhaupt davon reden kann. Vgl. das über Theogonie Gesagte pg. 47 f. der Abhandlung.

87 Diese Auffassung von προελθεῖν scheint an dieser Stelle gefordert; nicht aber soll durch dasselbe der sinnliche Vorgang

Ergänzung beigegeben, dem ersteren eine methaphysisch begründende, dem letzteren eine kosmologisch erläuternde. Die erste lautet: „(Der Sohn ist das erste Gezeugte für den Vater, nicht als etwas Gewordenes;) denn von Anfang an hatte Gott, ewiger Denker[88] seiend, selbst in sich den Logos als einer, der ewigerweise in Beziehung zum Logos (*λογικός*) ist." Damit ist das ewige Wesen des Logossohnes in der Vernünftigkeit Gottes begründet,[89] aber der Gedanke so gewendet, dass vielmehr die Vernünftigkeit Gottes vom Dasein des Logos abhängig gemacht wird. Diese Wendung hat guten Sinn, wenn die Beobachtung richtig ist, dass es hier darauf abgesehen ist, die relative Bedingtheit des Sohnes von kreatürlicher Bedingtheit zu unterscheiden. Dieses kann nicht besser erreicht werden als dadurch, dass die Notwendigkeit derselben von der Seite des Vaters her zu beweisen versucht wird. Gott bedarf als *ἀΐδιος νοῦς* (wie er sowohl dem Plato und Aristoteles als den Stoikern erschien) des Logos. Dass deshalb der Logossohn in dem einfachen *λόγος* -Gedanken als blosser Vernunftkraft ohne eigene Intelligenz aufgehe, ist damit noch nicht gesagt, obgleich in diesem Fall der Satz an Einfachheit gewinnen würde, ein Gewinn jedoch, der damit zu teuer bezahlt wäre, dass die ganze Bemühung des Athenagoras um den Gedanken des Sohnes unverständlich bliebe. Der Sinn des Satzes ist der, dass Vater und Sohn so geeint sind, dass

---

des in *γέννημα* liegenden *γεννᾶσθαι* genauer bezeichnet werden; es fällt also nicht unter das Urteil Harnacks (Dogmengesch. I 3 pg. 490 Anm. 3): „Im Sinn der Apologeten bezeichnen jedenfalls die Worte *ἐξερεύγεσθαι, προβάλλεσαι, προερχεσθαι, προπηδᾶν* und ähnliche den sinnlichen Vorgang genauer." Von einem sinnlichen Vorgang ist an unserer Stelle nicht die Rede und wenn auch, so würde *γεννᾶσθαι* durch *προελθεῖν* doch eher ungenauer als genauer bezeichnet sein.

88 *νοῦς ἀΐδιος 11,10*: *νοῦς* ist hier in tieferem Sinn gebraucht, als 11,6 vom Sohn.

89 So richtig Zahn, Marcell von Ancyra p. 232.

sie ohne einander nicht denkbar sind, so untrennbar wie Denker und Gedanke.[90]

Das προελθών wird erläutert in einer des Sohnes selbstthätiges, gewissermassen unbedingtes Wesen beleuchtenden Weise, die ihn zur Welt des Gewordenen in geraden Gegensatz bringt. „Im Gegensatz zu dem hylischen Ganzen, das nach Art qualitätloser Natur . . . dalag, indem das Dichtere mit dem Flüchtigeren vermischt war, ist der Sohn hervorgegangen, um ἰδέα καὶ ἐνεργεία für das hylische Ganze (ἐπ' αὐτοῖς) zu sein." Mit dem letzteren kehrt derselbe Ausdruck, der in Verbindung mit dem λόγος das Verhältnis des Vaters zum Sohne erklären sollte, wieder, um, mit Weglassung des Ausdrucks λόγος, — es handelt sich hier nicht um das Verhältnis des Sohnes zum Vater — das Verhältnis des Logossohnes zur geschöpflichen Welt zu erläutern. Als ἰδέα der Welt ist der Sohn (nach platonischer Denkweise) die das Gedankenbild, welches den materiellen Realitäten zu Grund liegt, schaffende Kraft, etwa vergleichbar der Phantasie des Künstlers, sofern sie das Kunstwerk denkt. Als ἐνέργεια der Welt (im aristotelischen Sinn) ist er zugleich auch die wirkende Kraft, vermöge deren er das hylische Ganze als ein der ἰδέα oder ihm selbst und seinem Denken entsprechendes zustande bringt, etwa vergleichbar der Phantasie des Künstlers, sofern sie das ausgedachte Kunstwerk auch schafft. ἰδέα und ἐνέργεια verhalten sich zueinander also, nicht anders als oben, wie Idee zu Verwirklichung,

---

90 Der Satz klingt an Aristoteles an. Wie nach diesem (Ue. H. I 227; Metaph. XII. 7: 107b 15) Gott, das πρῶτον κινοῦν der νοῦς als reiner Geist, das Beste, d. h. sich selbst, zum Inhalt seines Denkens hat, so hat nach Athenagoras Gott der Vater, selbst reiner ewiger Denker, zum Inhalt seines Denkens (ἐν ἑαυτῷ εἶχεν) den Logos, der deshalb λόγος τοῦ πατρὸς heisst (11,3). Indem Athenagoras dem Denken Gottes den Logos gegenüber stellt, entfernt er sich, wenigstens dem Ausdruck nach von Aristoteles gegen die hypostatische Fassung des Logos hin.

wie ausdenkende und gestaltende Phantasie.[91] Dies ist zugleich die nähere Ausführung des obigen πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (11,4). Der Partizipialsatz τῶν ὑλικῶν — κουφότερα (11,11 ff.) ist im Hinblick auf den Gegensatz von οὐ γενόμενον und προελθών, der diese Ausführung beherrscht und durch die Beifügungen erläutert werden soll, nicht in zeitlichem, sondern in gegensätzlichem Sinn zu nehmen: während dem Gewordenen an sich Formlosigkeit und Qualitätlosigkeit natürlicherweise eigen ist, liegt es, im geraden Gegensatz dazu, im Wesen des Logossohns, eben in der Richtung auf das Gewordene hin (durch ἐπ' αὐτοῖς wird der Gegensatz zugespitzt) ausdenkend und gestaltend, oder formbildend sich zu verhalten.[92] Darin, dass die Gestaltung oder Schöpfung des hylischen Alls von dem dem Vater entstammenden Sohn bedingt gedacht ist, liegt keineswegs, der Sohn sei erst bei und behufs der Weltschöpfung aus dem Vater hervorgegangen, vorher aber unterschiedlos in oder bei dem Vater gewesen.[93] Denn die Tendenz des Zusammenhangs geht überhaupt nicht auf den Akt des Hervorgehens oder Erzeugtwerdens, sondern auf ein ewiges Verhältnis.[94]

---

91 Damit übernimmt der Logossohn die Funktion des stoischen Logos, insofern als auch dort der Logos das die Form für alles Entstehende, für die Einzeldinge enthaltende und zugleich gestaltende Prinzip ist (Ue. H. I 268).

92 In 5,18 f. ist die Hervorkehrung des Gegensatzes ähnlich.

93 Dies ist die Ansicht Langes (Ausführliche Geschichte der Dogmen I. 208); dagegen richtig Dorner 441, Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I. 62.

94 Offen gelassen ist an dieser Stelle auch die Frage, ob die ὕλη bestanden habe, bevor das προελθεῖν des Logos stattfand, indem einerseits ἰδέα εἶναι, im platonischen Sinn genommen, die Hervorbringung der ὕλη einschliessen kann, wobei dann das ἐνέργεια εἶναι mehr die auf die hervorgebrachte ὕλη gerichtete, ordnende Wirksamkeit bedeuten könnte, andrerseits aber könnte die ὕλη auch als eine im Moment des προελθεῖν vorhandene gedacht sein, in welchem Fall das ἰδέα καὶ ἐνέργεια zu verstehen wäre nicht von der Hervorbringung der ὕλη, sondern von der der ὑλικὰ ξύμπαντα, ähnlich, wie es 11,3 nicht von der ὕλη,

Als Bestätigung dafür, dass es die Hauptabsicht des Athenagoras war, die Selbständigkeit des Sohnes als zugleich seiend mit einer engsterweise gedachten Einheit mit dem Vater zu behaupten, dient der Umstand, dass bei gelegentlicher Erwähnung des Logossohns diese beiden Seiten ihren Ausdruck finden. Das gilt von der fast ausschliesslich gebrauchten Formel **ὁ παρ' αὐτοῦ** (nämlich **θεοῦ**) **λόγος**[95] und von der Aeusserung, dass dem Einen Gott und dem von ihm seienden Logos, nämlich dem als (sc. von Gott dem Vater) ungetrennt gedachten Sohne alles unterthan sei.[96] Der vom Vater seiende Logos ist einerseits als der Sohn, d. h. als vom Vater hypostatisch verschieden, bezeichnet, andererseits ist er als vom Vater ungetrennt zu denken. Die Ausdrücke entsprechen sich vollständig, indem das *παρ' αὐτοῦ* wie das *υἱός* die Selbständigkeit, *λόγος* und *ἀμέριστος* die Einheit mit dem Vater aussagen. Die Weltbeherrschung durch den Einen Gott und seinen Logos wird hier mit der Regierung Mark Aurels und seines Sohnes in Parallele gesetzt (20,7—9), offenbar um die Möglichkeit einer einheitlichen, obgleich durch zwei selbständige Wesen

---

sondern von *τὰ πάντα* ausgesagt ist, dass sie *διὰ τοῦ λόγου* enstanden seien. Von hier aus ist für diese Frage also nichts zu gewinnen. Die anderwärts ausgesprochene bestimmte Betonung der Vergänglichkeit der Materie als einer gewordenen (bes. 5.11) bestärkt übrigens die erste Annahme. Die Stelle, in welcher Athenagoras der Materie Selbständigkeit zuzusprechen scheint (22.5 *δεῖ . . τῇ ὕλῃ τοῦ τεχνίτου καὶ ὕλης τῷ τεχνίτῃ*), kommt nicht in Betracht (gegen Logothetes 24), da er damit nicht seine eigene Ansicht beschreiben will, sondern dem stoischen Materialismus als organisch-monistischem, auf Grund dessen Kraft und Stoff als auf derselben Stufe stehend nur relativ verschieden gedacht werden, einen nicht unzutreffenden Ausdruck gibt.

95 5.19; *π* 4; 13,20; *π* 12; 41,14; *π* 30.

96 20,10 f., *π* 18: *ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται . . . οὕτως ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται.*

geführten Regierung durch eine Analogie vorstellig zu machen.

Auf die Ausführung über den Logossohn folgt eine naturgemäss kürzere über den heiligen Geist. *συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα. „κύριος γάρ“ φησίν, „ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ“. καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσιν προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου* (11,14—18). „Entsprechend dem Logos verhält es sich auch mit dem prophetischen Geist“ (*συνᾴδει*).[97] Zur Begründung dieser Aehnlichkeit wird ein nach der Septuaginta zitiertes Schriftwort angeführt: „Denn der Herr schuf mich als Prinzip seiner Wege in der Richtung auf seine Werke hin.[98] Damit ist vom Geist ausgesagt, was die in der betreffenden Schriftstelle personifizierte Weisheit von sich aussagt, nämlich, dass er in einem Verhältnis des Bedingtseins zum Herrn (= Gott, dem Vater) stehe, welches, wenn auch mit *κτίζειν* bezeichnet, doch nach dem von der Lesart der Septuaginta abhängigen Verständnis des Athenagoras dem Geschaffensein der Werke nicht gleichgesetzt wird, da er ja in Abzielung auf sie hin, als ihr Prinzip, geschaffen wurde.[99] Wie oben bei der Er-

---

97 Die Beziehung dieses Schriftzitates auf den Sohn (u. a. Clarisse 70 und Bieringer, Uebersetzung des Athenagoras in der Bibliothek der Kirchenväter pg. 40) beruht auf Verkennung des eigentlichen Sinnes von *συνᾴδειν*, welches die Uebereinstimmung zwischen entsprechenden Objekten, nicht zwischen einer Sache und einem Urteil über dieselbe bezeichnet (cf. Plato Gorg. 461, dazu Prot. 333a und Stephani, Thesauraus Graecae linguae zu dem Wort) und auf Ausserachtlassung des nachfolgenden *καίτοι*.

98 Prov. 8,22; von Kautsch nach dem Urtext übersetzt: „Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege als erstes seiner Werke vorlängst.“ Diese Stelle wird übrigens von Justin (Tryph. 129; 61) und in der späteren dogmatischen Exegese auf den Sohn gedeutet, während Irenäus und Theophilus (2.22) sie auf den Geist beziehen. (Vgl. Zahn, Marcell v. Anc. 236).

99 Vgl. auch Harnack, Dogmengesch. I. 492 Anm. 1.

läuterung des Ausdrucks πρῶτον γέννημα durch die Beifügungen, so wird auch hier von dem κτίζειν in seiner Anwendung auf den Geist das Moment der Passivität genommen mit den Worten: „und doch (trotzdem ein κτίζεσθαι vom Geist ausgesagt ist) sagen wir, dass auch eben der in den prophetischerweise sich aussprechenden Männern wirkende heilige Geist eine Ausströmung Gottes sei, nämlich ausfliessend und hervorkommend [100] wie ein Sonnenstrahl." Damit ist sein von Gott bedingtes, aber selbstthätig sozusagen entstehendes Wesen bezeichnet, während durch κτίζεσθαι die hypostatische Selbständigkeit betont wird; der an letzterem haftende Gedanke der Geschöpflichkeit wird durch ἀπόρροια getilgt. Es finden sich also hier wieder die beiden Stücke, die oben für den Sohn durch die Einführung des doppelseitigen λόγος und den Ausdruck γέννημα οὐ γενόμενον.., ἀλλά... προελθών behauptet wurden, verbunden. Dass aus den hier angeführten Bildern des sonnenstrahlartigen Ausströmens und Hervorgehens die Persönlichkeit des Geistes noch nicht hervorgeht, ist mit Logothetes (pg. 27) zuzugeben, wenn auch durch die Kombination der verwendeten Ausdrücke die hypostatische Sonderung kaum zu leugnen ist; jedoch von dieser zur Persönlichkeit des Geistes ist damit mehr als der erste Schritt gethan.

Diese Darlegung seiner Anschauung über Vater, Sohn und Geist schliesst Athenagoras, den weiteren und

---

100 ἐπαναφέρεσθαι wird in der Bedeutung: wieder aufgehen, hervorkommen von der immer wieder aufgehenden Sonne gebraucht; dieselbe ist hier durch das ὡς ἀκτῖνα ἡλίου nahegelegt, da der Gedanke von einem immer sich wiederholenden Ausgehen des Sonnenstrahls von der Sonne weg ein viel näherliegender und natürlicherer ist, als der vom Zurückkehren (wofür Justin Tryph. 128 die Bezeichnung συναποφέρεσθαι braucht) des Sonnenstrahls zur Sonne. Obwohl die letztere Bedeutung von der Bethätigung des h. Geistes nicht undenkbar wäre, wie denn auch Logothetes (pag. 27) darin nur die zeitweilige Dauer des dem Geist zukommenden Berufs erblickt, behält doch dagegen die Bemerkung Münschers gegen Keil (Clarisse 103) Geltung, dass es sich hier nicht um die Bethätigung, sondern um die Natur des Geistes handle.

näheren Zusammenhang berücksichtigend, mit den zusammenfassenden Worten: *τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι [τοὺς] ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντα αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ δυνάμει ἕνωσιν* (statt *ἑνώσει δύναμιν*) *καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους;* „Wer müsste nicht erstaunt sein, zu hören, dass wir Atheisten genannt werden, die wir doch einen Gott, der Vater ist, und einen Sohn, der Gott ist, und einen heiligen Geist lehren und zeigen, ihre auf Grund des ihnen eigentümlichen Wesens anzunehmende Einigung und ihre auf Grund ihrer geordneten Gliederung zu denkende Trennung?“ (11,18—21).[1] Mit einem nur andeutenden Hinweis darauf, dass auch die Engel in dem Bereich der Gotteslehre zu behandeln wären, findet die theologische Ausführung (*θεολογικὸν μέρος* 11,12) von *π* 10 ihren Abschluss.

Es harren noch zwei Stellen der Berücksichtigung in diesem Zusammenhang. In *π* 12 (31,19—23) wird vor Abschluss des die Kernpunkte der christlichen

---

1 Diese Uebersetzung gründet sich auf die schon von Venema vorgeschlagene, der allgemein anerkannten Wortumstellung in 9,25; *π* 8 analoge, jedoch seit Venema allgemein verschmähte Konjektur *ἐν τῇ δυνάμει ἕνωσιν* anstatt *τῇ ἐν ἑνώσει δύναμιν;* dieselbe ist vorzuziehen, da die andere keinen befriedigenden Sinn gibt und den Nerv des sich durch *π* 10 hindurchziehenden Gedankens, nämlich die Einheit und Selbständigkeit zwischen den drei Wesen der Dreieinigkeit nebeneinander festzuhalten, zerstörte, während die Konjektur einen treffenden, glatten Abschluss liefert; dazu kommt, dass 13,22; *π* 12 der Gegensatz von *ἕνωσις* und *διαίρεσις* ganz in demselben Zusammenhang und Sinn sich findet. — *δύναμις* ist hier wie 31,20; *π* 21 (*ἑνούμενα κατὰ δύναμιν*) zu fassen als: Wesen, eigenthümliche Kraft (vgl. 31,22; *π* 24, wo Satan und die Engel als *δυνάμεις* (= besondere Wesen) angeführt werden, und 26,24; *π* 22; dazu Just. Apol. I. 32 und Dorner a. a. O. 440; zugleich gegen Logothetes 27). Wenn man auch *δύναμις* in *π* 24 — um dies gleich vorweg zu nehmen — in aristotelischem Sinn als blos potentielle Kraft im Gegensatz zur Aktualität (*ἐνέργεια*) gefasst annähme (so Logothetes 27), so dürfte es nicht nur als die im gött-

Gottesanschauung und Sittlichkeit enthaltenden ersten Abschnittes (π 3—12) des ersten Teiles (π 3—30) der Apologie nochmals das rekapituliert, dessen Erkenntnis für die Christen „ihres Herzens stärkstes Motiv und höchste Sehnsucht" ist,[2] nämlich die Erkenntnis des wahren Gottes und des von ihm seienden Logos. Als einzelne Fragen, auf die sich dieses Erkenntnisstreben richtet, werden angegeben: 1. welches die Einheit des Sohnes in Beziehung zum Vater (ἑνότης) 2. welches die Gemeinschaft des Vaters im Verhältnis zum Sohn hin (κοινωνία) 3. was der Geist sei. Um dieselben denkend zu begreifen, bedarf es der Beantwortung der Fragen: 1. wie sollen wir diese, die eine Mehrzahl bilden (τοσούτων) ineinsdenken (ἕνωσις gegenüber ἑνότης)? und 2. wie sollen wir die, die wir

---

lichen Wesen vorhandene Fähigkeit, λόγος und πνεῦμα zu sein (wie Logothetes es thut), sondern müsste ganz abgesehen davon, dass neben der Fähigkeit, λόγος und πνεῦμα zu sein, auch diejenige, Vater zu sein, namhaft gemacht werden müsste, vielmehr als die potentielle, dem Vater, Sohn und Geist eigene Kraft, eins zu sein, genommen werden. Denn es handelt sich dabei nicht um das (Vater-) Sohn- und Geistsein Gottes, sondern um das Einssein derselben. Die Eintragung des Gegensatzes von δύναμις und ἐνέργεια ist schwerlich zu billigen, da sie, zumal wenn man im aristotelischen Gedankenkreis bleibt, wonach das Göttliche reine Aktualität ist, den Schein, den Athenagoras gerade vermeiden will, hereinbringt, als komme die Einheit den drei göttlichen Personen nur uneigentlich zu, wogegen ja die verschiedentliche Betonung der Einheit spricht; δύναμις vertauscht hier vielmehr seine Bedeutung als Kraft nicht mit der leeren der „Möglichkeit" (Vgl. dazu Zeller II. 1. 689 Anm. 3: über δύναμις bei Plato); diese Kraft ist eben das Gott eigentümliche Wesen, wie denn überhaupt der Kraftgedanke mit dem Wesensgedanken eng zusammenhängt.

2 Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte I. p. 75. Die ganze Stelle 13,19 f.; π 12 lautet: ὑπὸ μόνου . . παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν ὄντως θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός, . . .

denkend als Eins setzen (ἑνουμένων pass.), auseinanderhalten (διαίρεσις)? [3]

Im dritten Abschnitt des ersten Teils (π 23—30) der Bittschrift finden wir noch eine Zusammenfassung des sich von den andern übermenschlichen, zwischen Gottheit und Menschheit stehenden Wesen abgrenzenden trinitarischen Gottes. 31,19—20; π 24 heisst es: „Wir bekennen Gott und den Sohn, welcher dessen Logos ist, und den heiligen Geist." An diese Aussage über das Objekt des Bekenntnisses reiht sich[4] eine Erklärung über die Verständlichmachung desselben: „ineingesetzt werden sie nach ihrem Wesen, getrennt — als Vater, Sohn und Geist — werden sie der Gliederung nach".[5] An dritter Stelle werden die Mittel angeführt, durch welche das Verständnis erreichbar wird, nämlich die schon in π 10 angegebenen, mehr oder weniger bildlichen Ausdrücke, durch welche der Sohn als Gedanke und Wort[6] des Vaters, der Geist als Weisheit

---

3 Gegen Dorner a. a. O., der übersetzt: welcher Art die Einigung dieser aller und der Unterschied der geeinten; denn im ganzen vorhergehenden Abschnitt hat Athenagoras nicht von der Einigung gesprochen, die die göttlichen Personen vollziehen, sondern von der Einheit, die sie bilden (ἑνότης) und von der Art, wie die Einheit zu denken sei (ἕνωσις).

4 Die Stelle 31,19—22; π 31 lautet: . . . θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν [διαιρούμενα δὲ κατὰ τάξιν εἰς] (suppletur a Schwartz) τὸν πατέρα τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα, ὅτι νοῦς λόγος [ὁ] υἱὸς τοῦ πατρὸς σοφία καὶ ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα, . . .

5 Diese Uebersetzung gründet sich auf die naheliegende Konjektur Schwartzs, der in der offenbar verderbten Stelle 31,20 f. einfügt: διαιρούμενα etc. (siehe Anm. 4) nach Massgabe von 11,20 f.; 13,22 f.

6 Der Umstand, dass die Rasur der Stelle ὅτι—καὶ 31,21 mit der von Schwartz nötig befundenen Konjektur und die eine Zeile vorher sich findende Lücke auch andere Verderbnisse des Textes nicht ferne legen, ferner die Thatsache, dass die Bezeichnung σοφία in π 10, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch durch das Zitat aus Prov. 8.22 deutlich dem Geiste neben ἀπόρροια, nicht aber dem

und Ausströmung, die der des Lichts vom Feuer entspricht, bezeichnet wird.

— Nach diesem Ueberblick über die zusammenhängenden Aussagen des Athenagoras sind noch einige zusammenfassende und erläuternde Bemerkungen nötig, zunächst über Logossohn und Geist. Der Logosbegriff ist nach den Hauptausführungen, wo er zur Besprechung kommt, lediglich Hilfsbegriff zum Sohngedanken, um diesen als die irdische Sphäre überragend zu bestimmen, sein ewiges Wesen zur Aussage zu bringen. In gelegentlichen Aussagen wird er, nicht weil das Primäre, sondern weil das Charakteristische am Sohne Gottes ausdrückend, auch allein gebraucht, jedoch meist mit der das Sohnsein ausdrückenden Beifügung *παρ' αὐτοῦ* (= *θεοῦ*). Diesem Thatbestand entspricht es am besten, wenn man von einer L o g o s - s o h n l e h r e bei Athenagoras spricht.

Wenn Justins Logoslehre die Anbetung Christi zu rechtfertigen suchte,[7] so läuft die Tendenz des Athenagoras nicht nach anderer Richtung; ein Unterschied ist jedoch, insofern derselbe, tiefer dringend, für Justins Bestreben eine festere Grundlage zu schaffen sich bemühte durch Ausschliessung dessen aus dem Sohngottesbegriff, was seiner Grundanschauung vom Göttlichen widersprach. Wenn es sich auch nirgends ausdrücklich ausgesprochen findet, so ist doch sein Blick auf Jesus Christus gerichtet. Es liesse sich dagegen nicht das Zurücktreten des Menschwerdungsgedankens einwenden. Denn Anspielungen auf denselben sind

---

Sohn gegeben wird, während der Sohn mit dem im Zusammenhang begründeten *νοῦς* und *λόγος* allein bezeichnet wird, machen es wahrscheinlich, dass das Wort *σοφία* (31,21) mit dem [*ὁ*] *υἱός τοῦ πατρός* zu vertauschen und als eine Aussage über den Geist zu nehmen sei. Vgl. auch Irenäus adv. haer. IV. 20,3: Verbum id est Filius . . . Sapientia, quae est Spiritus.

7 Vgl. Thomasius Dogmengesch. I. 171.

deutlich vorhanden[8] und das Schweigen darüber ist aus apologetischem Interesse verständlich, da die Verwechslung desselben mit theogonischen Ideen, welche von seiten der heidnischen Gegner nahe lag, seine Uebergehung als ratsam erscheinen lassen konnte, wenn sich die Erhebung des Gottessohnes in die göttliche Sphäre ohne denselben verstehen liess. — Ein notwendiges Mittelglied zwischen Gott und der Welt ist der Logossohn nicht; denn der Gottesbegriff des Athenagoras wie der anderen Apologeten hat nicht jene starre Sublimität wie der des Plato und besonders des Philo, dass die Annahme eines Mittlers im kosmologischen Sinn nötig gewesen wäre,[9] wogegen seine faktische Mittlerschaft für die Weltschöpfung und -Regierung nicht zu leugnen ist. — Noch viel weniger ist er identisch mit der der Welt immanenten Vernunft, dagegen spricht sein (später zu besprechender)[10] Kampf gegen die gerade nach dieser Seite hin tendierende, rationalisierende Umdeutung des Polytheismus und das Bemühen, das überkreatürliche Wesen des Sohnes festzustellen. Wohl aber steht ihm die Weltwirksamkeit des Logossohns fest, sie gründet sich auf seine weltschöpferische Thätigkeit.[11] Mit dem obigen tritt unser Apologet in johanneische Fussstapfen,[12] indem der Inhalt seines Logossohns primär als einer selbständigen, in so freier wie enger Verbindung mit dem Vater stehenden Person, sekundär als des Mittlers der Weltschöpfung in dem johanneischen Logosgedanken, teilweise sogar mit von Athenagoras entlehntem

---

8 Besonders 25,9; π 21. Vgl. Seite 53 (Anm. 41) der Abhandlung. Dazu vgl. die Anwendung des Ausdrucks *υἱὸς ἐν πατρὶ, πατὴρ ἐν υἱῷ* in π 10 (11,5), mit dem Jesus nach Joh. 10,38 und sonst sein Verhältnis zu dem Vater angiebt.

9 Mit Harnack, Dogmengesch. I. 487; gegen Logothetes a. a. O.

10 Vgl. Seite 53 f. der Abhandlung.

11 20,10, die Stelle, wo die Weltregierung des Vaters und des Sohnes mit der gemeinschaftlichen Regierung der beiden Kaiser verglichen wird.

12 So auch Logothetes' (pg. 16.) Urteil.

Ausdruck enthalten ist. Das, was für den Logosbegriff gegenüber der griechischen Philosophie und Philo bei Johannes besonders bezeichnend ist, nämlich die Fleischwerdung desselben, wird von Athenagoras nur angedeutet, nicht aber lehrhaft besprochen, wie denn überhaupt vom Offenbarungscharakter beim Logossohn so gut wie nicht die Rede ist, da er für den Zweck, den Athenagoras verfolgt, nicht von Belang ist.

Πνεῦμα wird in doppeltem Sinn gebraucht, auf der einen Seite als Bezeichnung des göttlichen, geistigen Wesens überhaupt, so wenn zur Begründung der Unerfassbarkeit Gottes gesagt wird, er sei *πνεύματι... ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενος*[13] oder wenn vermöge Geisteseinheit und -kraft Vater und Sohn eins sind (11,6)[14] oder Gottes Geistigkeit als seine Vollkommenheit mitkonstituierend behauptet wird (17,7).[15] Auf der andern Seite wird der Geist (*τὸ πνεῦμα* mit Artikel) in der Weise des Symbolums neben den Vater und den Logossohn gestellt und diesen dadurch deutlich gleichgeordnet (13,22 f.; π 12; 31,19 ff. π 24), was durch die Prädikate *γιονᾶ* (11,16, 19) und *ϑεῖον* (10,9) seinen Ausdruck findet. Kosmologisch kommt der Geist als Weltprinzip in Betracht (*ἀρχὴ ὁδῶν* 11,15; π 10); doch spricht sich Athenagoras nicht deutlich aus über den dabei zwischen Logossohn und Geist statthabenden Unterschied. Wie der Sohn Genosse der Weltregierung, so ist der Geist Mittel des Weltzusammenhalts, wobei dahingestellt bleiben muss, in wie weit das Sittliche eingeschlossen ist.[16] Als sittlich-persönliche, offenbarende Macht erweist er sich in seiner Wirksamkeit auf die Propheten;[17] *προφητικὸν πνεῦμα* wird er darum genannt. Wie ein Flötenspieler sein Instru-

---

13 10,25; π 10.

14 Siehe Seite 27 der Abhandlung.

15 Siehe in der Abhandlung Seite 6 und dort Anm. 16.

16 7,13; π 6: *τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα.*

17 11,16 f.; π 10: *τό ἐνεργοῦν τοῖς ἐπιφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα;* vgl. auch Seite 10 der Abhandlung.

ment, so benützt er als sein Organ den Mund der Propheten (8,20 f.), wobei in den letzteren die reflektierende, schliessende, logisch-verstandesmässige Seite ihres Geistes sozusagen ausgeschaltet wird (*ἔκστασις τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν* 10,9; π 9) um einer offenbarenden Belehrung Platz zu machen. Ihr eigenes *πνεῦμα* wird dadurch *ἔνθεον* d. h. mit göttlichem Inhalt erfüllt.

Wenn die Frage nach der hypostatischen Selbständigkeit bezw. Persönlichkeit des Sohnes und auch des Geistes erst hier zur Besprechung kommt, so ist nicht die Meinung, als hätte dieselbe vorher als noch unentschieden hingestellt werden können, sondern was hier zusammenfassend begründet wird, wurde oben teils angedeutet als Voraussetzung, teils antizipiert als feststehend. — Keine einzelne Stelle des Athenagoras spricht für sich mit vollständig verbindlicher Deutlichkeit aus, dass er den Sohn als selbständige Hypostase gegenüber dem Vater denke, aber auch keine zwingend für das Gegenteil. Doch führt der Ueberblick über das in Betracht kommende Material zu der der Sicherheit nahekommenden Wahrscheinlichkeit, dass die Hypostase des Sohnes wie des Geistes ihm als Voraussetzung feststand. Gleich der Umstand, dass Athenagoras die Schwierigkeit seiner Logossohnlehre im Zusammenhalten mit der Lehre von dem Einen Gott fühlt, gewinnt guten Sinn nur bei der hypostatischen Auffassung, während er im gegenteiligen Fall ohne Veranlassung zu sein scheint. Ferner ist es unleugbar, dass der Sohnbegriff als der der Betrachtung von π 10 zu Grund liegende, primäre sich darstellt, indem an entscheidenden Stellen auf die Ausdrücke *υἱός* und *παῖς* (11,8) besonderer Nachdruck[18] gelegt wird und gerade die Erklärung des letzteren als für tiefer Denkende erforderlich empfunden wird

---

18 Einen Anklang etwa an Wendungen wie die des Theophilus (2,22): *ὁ λόγος, ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ* findet man bei Athenagoras nicht.

(11,8 cf. mit 11,7). Es ist darum den Thatsachen nicht entsprechend, zu behaupten,[19] dass Athenagoras das in Frage stehende Objekt nur im Vorbeigehen und ausserhalb des logischen Zusammenhangs παῖς nenne; und bei der Begründung dieser These trifft vor allem das nicht zu, dass παῖς nur Bezeichnung für den Menschgewordenen sei, über den bei Athenagoras keine Aeusserung sich finde. Denn wenn auch im neuen Testament, das hier in Betracht kommt, das Prädikat υἱὸς θεοῦ vorzugsweise dem Christus als Menschgewordenen oder Auferstandenen beigelegt wird, so fehlen doch auch nicht zahlreiche Stellen, die dieselbe Auffassung nicht zuzulassen scheinen, sondern auf einen präexistenten Gottessohn ohne Rücksicht auf seine Menschwerdung zu beziehen sind und nur auf ihn bezogen voll verständlich werden.[20]—Zu diesem fast entscheidenden Moment tritt folgendes verstärkend hinzu: Die geflissentliche Erwähnung des Vaters an Stellen, wo Athenagoras seine lehrhaften Aussagen über den Gottessohn macht, (11,1, 2, 5, 8, 19), wobei besonders der Ausdruck υἱὸς ἐν πατρί, πατὴρ ἐν υἱῷ (11,5) gegenüber dem einseitigen, dass Gott λόγος in sich habe (11,10), ins Gewicht fällt. In dem Vergleich des Vaters und Sohnes mit den beiden Kaisern wird dem Sohn zwar das Prädikat ἀμέριστος gegeben (20,10), aber die Wahl des Vergleiches deutet ziemlich bestimmt auf die hypostatische Selbständigkeit hin. Derselben Auffassung fügt sich auch der Ausdruck ὁ παρ' αὐτοῦ λόγος ein, ebenso die Bezeichnung der Weltschöpfung als eines freigewollten Werkes des Logossohns πρὸς αὐτοῦ) welchem wiederum das im Gegensatz zum Werden stehende προελθεῖν entspricht. Neben

---

19 gegen Logothetes Seite 20.

20 Vgl. besonders Luk. 20,13; Matth. 11,27, Ioh. 1,14. 18; 3,16; Röm. 8,3; Gal. 4,4; 2 Kor. 8,9. Diese Stellen sind aus Schriften, die Athenagoras teils wörtlich, teils frei zitiert. Schwartz pg. 80 f. Vgl. zu denselben Dr. F. H. R. Frank, System der christlichen Wahrheit I⁴ § 15. N. 8, bes. Seite 186 f.

diesen, die Hypostase des Logossohnes nahelegenden Ausdrücken kommen auch noch Momente in Betracht, welche die ganze Trinitätslehre betreffen.[21] Es ist nicht anzunehmen, dass der Apologet die den hypostatischen Charakter der göttlichen Personen, wenn auch ohne wissenschaftliche Begründung enthaltende Auffassung des Taufsymbols, das ihm als früherem Katechumenen bekannt und geläufig sein musste, in einem derselben entgegengesetzten Sinn genommen habe, zumal er Vater, Sohn und Geist als einander völlig homogene Wesen hinstellt (11,19 ff.; 13,20 ff.; 31,20 ff.) und diese Lehre nicht als blos die seinige ausgiebt. Die Bezeichnung des Verhältnisses von Vater und Sohn mit **κοινωνία** weist ebenfalls auf diese Auffassung hin, gleichviel, ob man diesen Ausdruck mehr im platonisch-methaphysichen oder im christlich-ethischen Sinn nehmen will. Die Punkte, die sich gegen die hypostatische Auffassung des Logossohnes und Geistes anführen liessen, nämlich die Begründung des vom Sohn ausgesagten *οὐ γενόμενος* durch den Satz, dass Gott *εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον ἀΐδιος λογικὸς ὤν*,[22] die Betonung der Einheit des Sohnes mit dem Vater, die Bezeichnung des Sohnes als **νοῦς, λόγος τοῦ πατρός** (31,21)[23] und als *ἀμέριστος νοούμενος*[24] sind für sich genommmen nicht ausschlaggebend, und lassen sich mit der hypostatischen Auffassung doch vereinigen.

Die Ausdrücke, die Athenagoras für das Verhältnis von Vater zu Logossohn bezw. Geist verwendet, (**προελθών**, *ἀπόρροια*) haben einen emanatistischen Schein. Doch während die Emanationslehre

---

21 Dieselben werden besonders von Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte I. (pg. 65) nicht unrichtig als mitentscheidend in Rechnung genommen.

22 Vgl. Seite 31 der Abhandlung.

23 Vgl. Seite 39 der Abhandlung, nebst Anm. 6.

24 Vgl. Seite 34 der Abhandlung.

ihrem eigentlichen Wesen nach das Entstehen der Einzeldinge aus einem Prinzip betrifft, will Athenagoras den Logossohn und Geist deutlich von dem Entstehenden abgrenzen (*οὐ γενόμενον* 11,9), ihnen sogar prinzipielle Bedeutung für das Gewordene beilegen. Auch ist der Geist dem Logossohn gleichgeordnet und wird neben Vater und Sohn in einer Reihe genannt, während für den Emanatismus, besonders dem gnostischen, die Abstufung der emanierten Wesen, eine gradweise stattfindende Verminderung göttlichen Wesens und Annäherung an die Materie, charakteristisch ist. Der Umstand, dass Athenagoras seine Bezeichnung des Geistes mit *ἀπόρροια* aus dem Buch der Weisheit belegt, in welchem die *σοφία* als eine von Gott ausfliessende, kosmische Macht in ganz emanatistischer Weise gedacht ist, könnte nicht als Grund für die Anwendung der Emanation durch Athenagoras angeführt werden, da Athenagoras das Zitat nicht gemäss dem Urtext, sondern mit einem vom Emanationsgedanken sich enfernenden Wortlaut anführt. Dazu ist auch aus dem Sprachgebrauch der Zeit zu vergleichen, dass bei Mark Aurel (II,1) die Seele zwar als *ἀπόρροια* Gottes bezeichnet wird, aber nicht im Sinne der Emanation, sondern als Teil der Gottheit,[25] der mit seinem Urquell in Verbindung bleibt, ähnlich wie auch Athenagoras die *ἑνότης* des Vaters und Sohnes, die des Sohnes und Geistes mit dem Vater (11,6 und 31,20) eigens betont. Dabei ist von Belang, dass Athenagoras nicht die leiseste Andeutung macht, als wolle er, etwa wie Tertullian,[26] das Wesen des Sohnes gegenüber dem Vater abschwächen, sondern sich bemüht, die Gleich-

---

25 *ἀπόσπασμα* oder *μέρος* Gottes (Mark Aurel V, 21). Vgl. auch Epiktet Diss. II. 14; II 8. 11.

26 Tertullian adv. Praxean 9: pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. Im übrigen zu vergleichen den Artikel Heinzes über Emanation in der Protest. Realenzyklopädie V. 331.

artigkeit des Wesens beider festzustellen. Wenn auch sprachlich die Ausdrucksweise mit der des Emanatismus parallel geht, so ist doch das Charakteristische des Emanationsgedankens vermieden.

Ebenso ist bei Athenagoras von einem t h e o g o n i s c h e n Element nicht die Rede. Gerade die Ausdrücke, die man in diesem Sinn zu verstehen geneigt sein möchte, erhalten durch den Zusammenhang ein andres Licht; *υἱός, παῖς,* sogar *πρῶτον γέννημα, ὁ παρ᾿ αὐτοῦ λόγος* ist zwar der Sohn, doch wird nicht gesagt, dass er das werde, sondern nur, dass er es sei, dass er so gedacht werde.[27] Der Blick des Platonikers ruht in dem Sein offenbar aus und scheut sich, ein Werden, unter welches das Gezeugtwerden fiele, ins göttliche Gebiet zu bringen; von diesem Gesichtspunkt aus werden auch die mythischen Genealogien und Theogonien abgewiesen.[28] In dieser Tendenz steht Athenagoras dem Irenäus nahe, der ebenfalls das Problem des methaphysischen Ursprungs des Sohnes hinter die Behauptung der ewigen Koexistenz des Logos vor aller

---

27 Ein Vergleich mit Tatian or. c. 5 macht die Vorsicht deutlich, mit der Athenagoras seine Ausdrücke wählt. Er schweigt von einem Alleinsein Gottes vor der Erzeugung des Sohnes, das Tatian betont. Während für diesen nur der Logos in Gott ist, konstatiert jener ein gegenseitiges Verhältnis (der Sohn im Vater, der Vater im Sohn 10,5). Dem drastischen *προπηδᾶν, ἔργον πρωτότοκον* des Assyrers steht das feinere *προελθεῖν, πρῶτον γέννημα* des Griechen gegenüber (cf. Theoph. 2,10 *ἔχων .. τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτόν.* Tatian lehrt vom Sohn *γέγονε κατα μερισμόν,* unser Athener spricht von ihm als einem *ἀμερίστῳ νοουμένῳ.*

28 Besonders 20,12 f. *ἀλλ᾿ οὕτως γέγονεν αὐτῶν ἕκαστος ὡς γιγνόμεθα ἡμεῖς.* Dies findet seine Bestätigung durch die Auslegung der π 23 erwähnten Timäusstelle (29,25 Tim. 40 d, e): *περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ᾿ ἡμᾶς.* Athenagoras urteilt, Plato habe nach seiner mühsamen Erkenntnis Gottes, des Ewigen, (7,5) bei Göttern Zeugung und Geburt für unmöglich gehalten (30,17 f.) und darum Verständnis und Erklärbarkeit derselben geleugnet (30,22).

Schöpfung ziemlich zurücktreten lässt,[29] ebenso dem späteren Marcell von Ancyra, der von einer *γέννησις τοῦ λόγου* zu reden für nicht schriftgemäss erklärt,[30] während bei Tatian und Tertullian über diese Frage reflektiert wird.[31] Mit dieser Stellung hängt es zusammen, dass unerwähnt bleiben Gedanken, wie etwa der, dass der Logos vor seiner erst mit der Weltschöpfung eintretenden Hypostasierung, derselben entgegenharrend, in Gott geruht habe;[32] oder dass es unterscheidendes Merkmal des Vaters gegenüber dem Sohn sei, dass ersterer schon vor der Weltschöpfung da war (Tat. c. 5), letzterer aber, der eben durch seine Entstehung zum Dienst in Raum und Zeit besonders befähigt sei, erst zum Zweck der Weltschöpfung aus Gott herausgesetzt wurde.[32].

Ganz in Uebereinstimmung mit der Frage der Theogonie ist auch die der Subordination behandelt. Dass Athenagoras jede Subordination des Logossohns unter den Vater vermeidet, unterscheidet ihn deutlich von Justin, Tatian und Theophilus.[33] Während Justin den Sohn durch eine dessen Sein erst setzende, bestimmende, ihm selbst fremde That des Vaters als ein Werk des väterlichen Willes entstehen lässt, drückt sich Athenagoras vielmehr so aus, dass sowohl seine Entstehung, soweit man davon überhaupt bei demselben reden kann, als auch die Weltschöpfung, deren Mittler er ist, als seine eigene willentliche That erscheint (*προελθών* 11,13; *πρὸς αὐτοῦ* 11,3). Damit kommt er der älteren, neutestamentlichen Lehre nahe, die (wenn auch in verschobenem Zusammenhang) im

---

29 Vgl. Kunze, die Gotteslehre des Irenäus, Seite 31 ff.

30 Rettberg, Marcelliana p. 37. b.; Seeberg, Dogmen-Gesch. I. p. 175.

31 Tertullian, adv. Herm 3: fuit tempus cum patris filius non fuit.

32 Vgl. Zahn, Marcell etc. pg. 230.

33 Tatian, or. V. 2 und Theophilus 2. 22.

Gegensatz zu einer ein passives Element in den Sohngedanken eintragenden Subordination, dessen Selbsterniedrigung (ὑποταγή, ὑπομονή) als eine freie sittliche That des Präexistenten auffasst.[34]

Das Verhältnis der Trinitätslehre zu der von der Einheit Gottes stellt sich, wie folgt, dar. Im Einheitsbeweis wehrt Athenagoras ab: 1. die Vorstellung mehrerer ungleichartiger, ein Ganzes bildender, 2. mehrerer von einander unabhängiger, in keiner gegenseitigen Beziehung stehender, 3. mehrerer im Verhältnis der Ueber- und Unterordnung stehender göttlicher Wesen. Davon grenzt sich seine eigene These in π 10 ab als Vorstellung mehrerer gleichartiger, neben, aber für und miteinander seiender, gegenseitig sich bedingender göttlicher Wesen. Das letztere wird hauptsächlich für den Sohn bewiesen. Diese vierte These unterscheidet sich von der ersten dadurch, dass die einzelnen göttlichen Wesen selbständige Hypostasen sind und die Kraft des gegenseitigen Zusammenhaltes je in sich haben (Vater—Sohn); von der zweiten dadurch, dass die einzelnen göttlichen Wesen eng auf einander bezogen und in freier gegenseitiger Bedingtheit befindlich sind; von der dritten dadurch, dass von Unterordnung nicht die Rede ist. Mit dem Polytheismus teilt der Apologet also den Pluralismus; was ihn aber wesentlich davon unterscheidet, ist, dass er anstatt der essentiellen Verschiedenheit der Götter des von ihm in π 8 bekämpften Polytheismus durch die Festhaltung des eingeführten Sohnbegriffs eine lediglich existentielle Verschiedenheit göttlicher Wesen annimmt.

Das Grundmaterial seiner Lehre nimmt Athenagoras, ganz in der Weise des jedem Skeptizismus abgeneigten, dogmatischen Eklektikers (48,11—15; α 1), aus dem christlichen Gedankenkreis, dessen Wahrheit

---

34 Nach Zahn, Marcell von Ancyra Seite 231.

ihm vermöge seines Offenbarungsglaubens feststeht, auch ohne dass sie der wissenschaftlichen Begründung bedürfte. Als offenbarte Wahrheit jedoch wird dieselbe auch Gegenstand des Denkens; darum kann er von einem *λογισμὸς τῆς πίστεως* (8,24) reden, welcher nur zu ihrer Verständlichmachung dient, während ihre Realität (*τὰ ἀληϑῆ* 48,12; *α* 1) von vornherein feststeht. Das Ziel der Logossohnlehre ist ähnlich dem des platonischen Systems; die Einheit und Vielheit, die Unveränderlichkeit und lebendige Wirksamkeit in Gott will Athenagoras, wie Plato, festhalten. Die Fragen, die das Verhältnis der Gottheit zur Idee des Guten bei Plato erweckt, erheben sich auch bei der Betrachtung des Verhältnisses von Vater und Sohn. Während Plato die Lösung von der Ideenlehre, speziell von der Gemeinschaft der Ideen (Sophist. 251 ff.) erwartet, ohne dass man sagen könnte, dass er über eine äusserliche Synthese hinausgekommen sei, bietet sich dem Athenagoras der christliche, im Taufsymbol gelehrte Dreieinigkeitsgedanke dar, nach welchem er das Viele im Göttlichen auf die Dreizahl bestimmt und speziell im Sohngedanken einen der Lösung sich annähernden Ausdruck findet. Die Zusammenfassung des Vaters und Sohnes in Gott erinnert an Platos Satz, dass in jedem Sein ein Nichtsein im relativen Sinn sich finde.[35] Dem Ausdruck nach wird die Synthese durch dieselbe zu einer engeren. Eine ausgeprägte Lehre kann man die doch verhältnismässig kurze Ausführung des Athenagoras nicht nennen. Als der erste Versuch, den behandelten Stoffen wissenschaftlich nachzugehen, kann und will sie es auch nicht sein.

---

35 Zum Vergleich mit Plato siehe Zeller, Gesch. d. Philos. II. 1, pg. 673 ff; 708 ff.

IV.

Wie Athenagoras seine positiven, prinzipiellen Ausführungen über seine eigene Gotteslehre an den den Christen gemachten Vorwurf des Atheismus, so knüpft er seine, den Polytheismus ablehnende, praktisch-polemische Beweisführung an den mit dem ersten eng zusammenhängenden Vorwurf, dass die Christen nicht an dem staatlichen Gottesdienst teilnehmen (μὴ θύειν 14,12; π 15) Wenn dieselbe auch breiter gehalten ist, (π 13—30), wird ihr doch nicht dieselbe Wichtigkeit beigelegt wie der positiven Betrachtung.[36] Einerseits ist es, weil Gott als der vollkommene desselben nicht bedarf, überhaupt nicht das Opfer, das den religiösen Verkehr vermittelt, sondern vielmehr die Gotteserkenntnis und das Gebet(π 13). Andrerseits kann man nicht von Staatsgöttern reden, weil dann die verschiedenen Länder und Städte des Reichs dadurch, dass sie verschiedene Götter haben, abgesehen davon, dass teils die Objekte der Verehrung unwürdig sind (15,10), teils die Art der Verehrung lächerlich ist (15,17), ebenso den Vorwurf des Atheismus verdienten wie die Christen (π 14). Da das sichtbare Objekt der Götterverehrung in der Volksreligion die Götterbilder (εἴδωλα) sind, so sind sie es, wogegen sich zunächst die Kritik des Athenagoras richtet und zwar in drei stufenweise aufsteigenden Abschnitten:

1. Die realistisch-grobe Identifizierung der Bilder mit den Göttern beruht auf Verwechslung von Gottheit und Materie, von Schöpfer und Geschöpf. Dem letzteren gebührt weder Achtung noch Anbetung, noch kann man zu ihm seine Zuflucht nehmen. Dies wird durch passende Analogien erläutert. Diese Anschauung ist auch vom Standpunkt der griechischen Philosophie aus unhaltbar, denn Platos Auffassung von der Welt

---

36 Wie aus 60,8—11; α 11 erhellt.

als einem Kunstwerk Gottes, die peripatetische[37] Lehre von der Welt als dem passiven Leib Gottes und die stoische Lehre von den Teilen der Welt als göttlichen Naturmächten streiten dagegen, sofern sie alle im Grunde Gott als das mehr oder minder Ueberlegene der Materie entgegensetzen (π 16). Ferner steht es fest, dass, wie die Göttergenealogien und -namen Schöpfungen der Dichter, so die Götterbilder Schöpfungen von Künstlern sind (π 17).

2. An die Stelle dieser massiven Anschauung, die freilich in den heidnischen Kulten eine Macht bildete, war längst eine vertiefende Auffassung getreten, in welcher Symbol und Sache, Bilder und Götter getrennt wurden. Sie nötigt den Athenagoras, auf das Wesen der Götter einzugehen. Theogonie, Theriomorphismen und Anthropopathismen an den Göttern fallen unter seine Kritik:

a. Nur diejenige unter den uns überlieferten orphischen Theogonien berücksichtigend,[38] die die Götter aus dem Wasser (ὠκεανός) entstehen lassen, behauptet er, dass der Gedanke der Theogonie überhaupt, weil ein Werden in Gott eintragend, nicht statthaft sei; er widerspreche einerseits, selbstverständlich, dem platonischen dualistischen Prinzip, andrerseits aber lasse er sich auch vom Standpunkt der Stoa aus nicht halten, da durch den stoischen Weltbrand das von Natur Nichtseiende, also auch das aus dem Wasser Gewordene, zu dem nach Obigem die Götter gehörten, eine Veränderung erleiden würde; ferner sei die Entstehung aus Wasser als einfachem Element vom stoischen Standpunkt aus nicht denkbar[39] (π 18 und 19).[40]

---

37 Nach der dem Aristot. zugeschriebenen, aber unechten Schrift de mundo.

38 Vgl Zeller I. 1. p. 88 ff.

39 Vgl. Diog. Laert. VII, 142: εἶτα (nach der Entstehung der Elemente) κατὰ μῖξιν ἐκ τούτων (gemeint sind die Elemente) φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη.

40 Zu π 19 ist zu bemerken, dass sich darin Athenagoras, wie sowohl aus dem Inhalt des Kapitels als aus der ausdrücklichen Be-

b. Der Unterschied zwischen Göttlichem und Irdischem wird ebenfalls verwischt bei der von unserem Apologeten mit Ironie gegeisselten Vorstellung der Götter in Tier- bezw. Schlangengestalt (π 20). Jedoch Gott mit einem Menschenleib vorzustellen, weist er nicht zurück (23,29; 24,13), sondern wehrt nur die in der Mythologie an der Fleischesgestalt haftenden Anthropopathismen physischer und besonders ethischer Art, wie Zorn, Leidenschaften, Schmerz, Schwäche, Unterthänigkeit unter die Menschen, ab (π 21).[41] „Wenn auch (ein) Gott nach göttlicher Anordnung (οἰκονομία) Fleischgestalt annähme, muss er dann schon ein Knecht der Begierde werden (25,9 f.) ?"

3. Wichtiger als die bisher geübte Kritik der mythologischen Götterbeschreibung ist die in π 22 ausgeführte, ebenso wie die obigen durch die Beziehung auf den Gegensatz zwischen Gott und Materie begründete Abweisung der von Philosophen gemachten Versuche, eine natürliche Begründung des Polytheismus durch Umdeutung der Göttergestalten in physikalische Grössen zu geben.

a. Die willkürliche Identifizierung der Hauptgötter mit den Elementen durch Empedokles bedeutet eine Emporhebung des in Wirklichkeit kreatürlich Entstandenen (26,16 f.) und prinzipiell Bedingten (26,20 ff.). Damit verwirft Athenagoras die ganze Grundanschauung des Empedokles, der eben ein Entstehen

---

merkung 21,14 (καὶ οὐκ ἐγὼ μὲν οὕτως, ἑτέρως δὲ οἱ φιλόσοφοι) zu entnehmen ist, durchaus nicht gegen die Stoiker wendet, sondern sie als Zeugen für seine Ansicht anführt. Er beurteilt hier nicht die stoischen Lehren von seinem Standpunkt aus, sondern reproduziert sie, um sie für seinen Beweis sprechen zu lassen (geg. Logoth. pg. 24).

41 Indem er eine die Naturerhabenheit und ethische Vollkommenheit des Göttlichen wahrende Fleischwerdung desselben zulässt, scheint er die Menschwerdung Christi vor Augen zu haben. Doch wäre damit von einer rationalen Notwendigkeit derselben noch nichts gesagt, eine solche fehlt überhaupt bei den Apologeten (Vgl. Harnack, Dogmengesch. 492 Anm. 1).

überhaupt leugnet und darum die Elemente als materiale Prinzipien ontologisch nicht bedingt sein lässt.[42]

b. Dagegen die von den Stoikern gesetzte, etymologisch begründete, allegorische Deutung der Götter auf die durch den Weltbrand eine Veränderung erleidenden Elemente zieht das Göttliche zum Vergänglichen herab.

c. Vollends das Bestreben, die mythologischen Gestalten und Erzählungen in Vorgänge des natürlichen, menschlichen und pflanzlichen Werdensprozesses zu verwandeln in Prozesse, wie den der Zeit mit ihren Veränderungen, das menschliche Triebleben oder das Wachstum des Weinstockes und Getreides, womit von den *στοιχεῖα* sogar zu den *μόρια τῶν στοιχείων* herabgeschritten ist (28,22), lässt Gott in der wandelbaren Materie vollständig aufgehen. Alle diese naturalistischen Umdeutungen laufen in der Meinung der Athenagoras auf Gottesleugnung hinaus, da sie das nach seiner Ansicht Charakteristische in Gott, nämlich das Hinausragen über die Natur, verkennen und verdecken. Sie sind nichts weniger als Theologie (28,14 f.) und verraten ihm, was in der Konsequenz seines Dogmatismus liegt, einen Abfall von dem mit der Vernunft erkennbaren, grossen Gott (28,8, 19) und einen Mangel an religiösem Gefühl (28,20 f.), woraus die Unfähigkeit, mit der Vernunft den Blick höher zu erheben (28,19 f.), entspringt. Das Vorstehende ist ein Versuch darzuthun, dass die mythologiche und philosophische Auffassung des Polytheismus gleichbedeutend sei mit Eliminierung des Hauptcharakteristikums im Gottesgedanken. Damit ist aber dem daran geknüpften Bilderdienst der Boden entzogen, auf den er seine Existenzberechtigung gründen könnte.

Doch geht Athenagoras, sich als gewissenhaften Empiriker zeigend, nicht vorbei an den in Verbindung mit den Idolen geschehenen, nach seiner Meinung nicht

---

42 Vgl. Ue. H. 83.

zu leugnenden, nützlichen wie schädlichen[43] Wunderwirkungen, über die er genaue Nachforschungen gemacht zu haben versichert (29,12; π 23). Er führt dieselben — die nützlichen wie die schädlichen — auf die Dämonen zurück, für deren Dasein ihm Thales und Plato als Zeugen dienen (π 23). Das darüber Gesagte sei in Kürze zusammengefasst: Ursprünglich zu der Menge (11,22) der untergöttlichen, kreatürlichen (32,6; π 24; 67,18; α 18), unkörperlichen (58,14; α 10) und unsterblichen (67,14), durch den vom Schöpfergott seienden Logos auf ihrem in der Materie (31,23; π 24), näher den Elementen, den Himmeln, der Welt und ihren Teilen (11,25) bestehenden Wirkungsgebiet verteilten (11,23 f.), mit der Spezialprovidenz betrauten (11,26; 32,10) Engel gehörig sind die Dämonen, voran der auf göttliche Anordnung hin (32,7) die Materie und ihre Ausgestaltungen (32,20) beherrschende, ebenfalls kreatürliche Geist (32,5), willentlich (32,12) von Gott abgefallen. Das Motiv dazu war eine durch ihre höhere Natur ermöglichte Ueberhebung (32,18),[44] die bei dem ἄρχων als Nachlässigkeit in der ihm übertragenen Verwaltung (32,24) erscheint, bei den übrigen dagegen als sinnliche Lust und Vermischung mit menschlichen Weibern (32,18—25), deren Frucht die Giganten oder Daemonen κατ' ἐξοχήν (33,1) sind, welche neben dem ἄρχων und den eben Genannten eine dritte Klasse bilden. Der Abfall wirkt fort in den auf den κόσμος, speziell die Menschen, in verschiedener Weise sich erstreckenden (34,7—10), teils, als von den Mischlingen, den Gigantenseelen oder Daemonen im engeren Sinn, ausgehend, naturhaft korrumpierenden, teils, als von den ihren Begierden fröhnenden gefallenen Engeln ausgehend, sittlich intellektuell korrumpierenden Wirkungen (33,10—14; π 25), die sich zusammenfassen in dem der Güte Gottes widerstrebenden Willen

43 29,8—10; π 23.

44 Vgl. Hefele, Tübinger theol. Quartalschr. Bd. 40 p. 146.

des ἄρχων τῆς ὕλης (34,20). Eine dieser Wirkungen besteht darin, dass die Dämonen aus Gier nach Opferblut[45] die Menschen zu den Götterbildern hinziehen (34,23 ff.; π 26). Sie werden als solche erkannt an der der göttlichen Güte widersprechenden, widernatürlichen Unsittlichkeit und Grausamkeit, die in Verbindung mit den Bildnissen geschehen (35,5—7). Diese Wirkung ist zusammengesetzter Art, bedingt von der psychologischen Anlage des Menschen. Durch eine, wohl mit dem platonischen Abfall der Seelen von der göttlichen Bestimmung[46] in Zusammenhang stehende Einbusse an reinem, aktivem Geist wird in der Seele Raum für eine erzeugende Thätigkeit des ὑλικὸν πνεῦμα (36,4, 5), infolge deren sie, auf Anstoss (κίνησις 33,10; 34,5—10) der Dämonen hin, unbewusst götterbildersüchtige Vorstellungen hervorbringt (36,8 f.; π 27), die sie sich sozusagen petschaftartig hat eindrücken lassen; diese unbewusste Wirkung setzt sich darin fort, dass diese Vorstellungen in Beziehung zu den Götterbildern gebracht werden und die verstandesmässigen (λογικῶς 36,18) Seelenfunktionen der Weissagung[47] und Fürsorglichkeit in ihren Dienst ziehen.

Nach der Unterbrechung durch den Abschnitt über die an den Götterbildern sich kundgebende Dämonenwirksamkeit findet die Bekämpfung des Polytheismus ihren Abschluss durch die bereits angedeutete,[48] bekanntermassen nach ihrem ersten Vertreter E u h e m e r i s m u s[49] genannte, positive Erklärung über die Ent-

---

45 Nach Philo, de gig. 184 haben die Dämonen einen etwas materiellen Leib, zu dessen Unterhalt sie des Opferblutes bedürfen; vgl. Clarisse, pg. 107.

46 Plato, Phaedon 246.

47 Vgl. die μαντικὴ δύναμις der Stoiker.

48 18,9; π 17; 31,16; π 14.

49 Euhemerus (ca. 300 a. Ch.) am Hof des Kassandros. Seine Schrift ἱερὰ ἀναγραφή, aus der Athenagoras geschöpft haben mag.

stehung der Götterverehrung. Nach dem Zeugnis des Herodot und anderer waren die Götter, deren Typen von Aegypten nach Griechenland importiert wurden (37,4; π 28), Könige, die man teils aus Unkenntnis der wahren Gottesverehrung, teils aus Dankbarkeit für ihre Regierung samt ihren Gemahlinnen für Götter hielt (37,9—11). Beglaubigt findet Athenagoras diese Ueberlieferung durch die Familienerbfolge aegyptischer Priester (37,15—17) und durch die von aegyptischen Gelehrten gemachte Unterscheidung von Naturgottheiten (Sonne, Mond usw.) und jenen vergötterten Menschen (38,4—6), deren Leiden und Gräber zu Kultobjekten wurden (38,7—25). Als Beleg dafür werden auch die in der griechischen Mythologie sich findenden Anthropopathismen (π 29, besonders 39, 20—22) und die Einrechnung von historischen Personen unter die Götter (39,22 ff.) angeführt. Daneben lässt besonders die notorische Zuzählung Verworfener zu den Göttern (40,4—8) es glaubhaft erscheinen, dass Herrscher, darunter römische Kaiser (40,22), Starke und Kunstfertige (40,9—23), sei es aus Furcht, sei es aus Hochachtung (40,20), Götter genannt wurden, was durch die den Mythen zu Grunde liegende Tendenz der Verehrung der Götter gestützt wird (41,10 f.)

Wenn Philo die heidnischen Religionen zwar nicht billigt, aber doch als wirkliche Gottesverehrung anerkennt,[50] so hat er dabei die subjektive Seite der Religion, die religiöse Stimmung, aus der die Verehrung entspringt, im Auge. Diese Frage lässt Athenagoras aus dem Spiele. Die Wahrheit einer Religion oder eines Kultes liegt ihm nur in deren Objekt, dessen Göttlichkeit sich an der Frage nach Transzendenz und Immanenz entscheidet, von deren Beantwortung auch das religiöse Verhalten abhängig ist (π 16). Dem Naturalismus ist der ethische Theismus entgegengestellt.

---

50 Vgl. Zeller III. 2. 346.

Die herangezogenen Systeme kritisiert Athenagoras nicht als solche, sucht vielmehr darzuthun, dass der Polytheismus in der von ihm verworfenen Form nicht in deren Konsequenz liege. Das gibt seiner Polemik einen objektiven Charakter, die den „Christen im Philosophenmantel“ wohl ziert.

Lebens- und Bildungsgang des Verfassers.

Ich, Karl, Friedrich Bauer, bin geboren am 24. Januar 1876 in Neu-Ulm. Meine Eltern sind der protestantische Kirchenrat und Stadtpfarrer Adolf Bauer und Agnes, geb. Wagner. Nach zweijährigem Volksschulunterricht in Neu-Ulm durchlief ich die zehn Klassen des Gymnasiums zu Ulm. Darauf studierte ich Theologie, 1894—96 in Erlangen, 1896—97 in Berlin und 1897—98 wieder in Erlangen. Während dieser vier Jahre hörte ich theologische Kollegien bei Caspari, Ewald, Köhler †, Kolde, Seeberg, Sellin und Zahn in Erlangen, dann bei Harnack, Kaftan und Kleinert, Müller, Pfleiderer, Plath †, Schlatter und v. Soden in Berlin. Philosophische Kollegien hörte ich bei v. Bezold, Class, Eheberg, Falckenberg, Flasch †, Pechuel-Lösche, Rabus und Selenka † in Erlangen, sowie bei Fleischer, Friedländer, Grimm †, Kahl, Kekule v. Stradonitz, Lasson, Erich Schmidt und Wagner in Berlin.

Nach bestandener theologischer Aufnahmsprüfung 1898 wurde ich Privatvikar in Nördlingen-Baldingen, erhielt die Ordination zum geistlichen Amte und verwaltete seit 1899 das ständige Vikariat Kemmoden in Oberbayern. Nach bestandener theologischer Anstellungsprüfung 1901 wurde ich vom Kollegium der

evang.-luth. Mission in Leipzig auf meine Bitte zum Missionsdienst angenommen. Seitdem trieb ich in Cambridge und Leipzig sprachliche und wissenschaftliche Studien. Im Sommersemester 1902 hörte ich in Leipzig bei den Herren Heinze, Lamprecht, Volkelt und Wundt. Dem erstgenannten Herrn spreche ich hier für die Anregung zur vorstehenden Arbeit den geziemenden Dank aus. Oktober 1902 wurde ich zum Missionar in Ostindien abgeordnet.

Inhalts-Uebersicht.

Bauer

Die lehre des Athenagoras: . .